Vol. III. Marzo 1927 N. 2.

(C. corr. postale)

RICERCHE RELIGIOSE

dirette da ERNESTO BUONAIUTI

SOMMARIO:

GIORGIO FOOT MOORE: **Il proselitismo giudaico.**

FRANCESCO DAL MONTE: **La filosofia medioevale nelle opere di Stefano Gilson.**

L'"antiscorpionico" di Tertulliano. Nota di E. BUONAIUTI.

Discussioni. ERNESTO BUONAIUTI: **Il "numinoso" nella vita associata.**

Bollettino critico del Nuovo Testamento a cura di ALBERTO PINCHERLE.

Recensioni.

Spigolature e notizie.

Rassegna di riviste.

ROMA (37)

Via Giulio Alberoni, 7

RICERCHE RELIGIOSE

PERIODICO BIMESTRALE

Diretto da ERNESTO BUONAIUTI

Ricerche Religiose, fedele al suo programma, continuerà nel 1927 la sua opera di alta divulgazione e di critica, sforzandosi di far sì che anche gli articoli in apparenza di mera ricerca erudita siano collegati da una certa unità ideale e tocchino problemi religiosi e filosofici di valore perenne e d'immediato interesse spirituale.

Maggiore sviluppo avrà la parte informativa: continueranno ad apparire i sei bollettini, affidati a collaboratori valenti e coscienziosi; verrà iniziata e proseguita regolarmente una rassegna dei periodici italiani ed esteri di studi storico-religiosi; sempre più vive saranno le discussioni, alle quali sono invitati a prender parte tutti coloro che sentano di poter dire una parola significativa e contribuire alla chiarificazione dei problemi religiosi con il frutto della loro esperienza e della loro cultura.

Condizioni d'abbonamento:

Italia	L. 30
Estero	» 50
Abbonamento sostenitore . . .	» 50
Ogni fascicolo	» 6

Adesioni, sottoscrizioni, manoscritti, comunicazioni, tutto dovrà essere indirizzato al

Prof. E. BUONAIUTI

Via G. Alberoni, 7 - Roma (37)

IL PROSELITISMO GIUDAICO

Per gentile concessione dell' Autore presentiamo ai nostri lettori la traduzione italiana di un capitolo che fa parte di un'opera di larghe dimensioni sul Giudaismo del Prof. Giorgio F. Moore della Università Harvard. Il lavoro sarà pubblicato fra breve dalla Casa Editrice della stessa Università in due volumi a cui farà seguito un terzo volume di note e di excursus *di carattere storico filologico dottrinale. Il nuovo lavoro di questo eruditissimo e geniale storico della religione, tanto noto in Italia, dove le traduzioni dei suoi libri si sono ben presto esaurite, è di quelli che segnano una data memorabile negli studi sulla religione Giudaica. Vi è condensato un immenso materiale raccolto pazientemente attraverso lunghi anni di intima familiarità con le lingue e le letterature semitiche e specialmente con la vasta letteratura sacra e profana del Giudaismo antico medioevale e moderno. I limiti cronologici del lavoro, però, abbracciano in prevalenza gli ultimi due secoli prima dell'Era Cristiana e i due primi secoli seguenti. L'opera si apre con una lunga Introduzione storica e una discussione delle fonti, che occupano una buona metà del primo volume. La trattazione seguente è divisa in sei parti:* 1. *Religione rivelata;* 2. *L'Idea di Dio;* 3. *L'Uomo, il Peccato, l'Espiazione;* 4. *Osservanze e cerimonie;* 5. *La Morale;* 6. *La Devozione.*

Noi parleremo lungamente di questo poderoso lavoro in uno dei prossimi numeri.

La persuasione che il Giudaismo, come unica vera religione, fosse destinata a divenire la religione universale costituì una peculiarità degli Ebrei. Nessun'altra religione del loro mondo e del loro tempo avanzò simili pretese o accarezzò simili aspirazioni. Fu una peculiarità che il rimanente degli uomini non comprese e di cui quindi si risentì maggiormente. E si deve ammettere che la maniera nella quale gli ebrei accamparono la

loro pretesa e derisero il peccato e la follia che erano nel politeismo e nell' idolatria come i vizi del mondo pagano non era fatta davvero per renderli simpatici; in una epoca completamente ignara di dei gelosi l'uno dell'altro, in cui ogni genere di religione nazionale e personale, indigeno o straniero, viveva amichevolmente e rispettivamente al fianco di un altro (1) Se gli ebrei solamente, come Filone deplora (2) erano esclusi da questa tolleranza universale, la cagione si doveva ricercare principalmente nel fatto che essi soli erano intolleranti. (3) I cristiani, che ereditarono il loro monoteismo esclusivo ed aggressivo, suscitarono la medesima intolleranza d'eccezione nell'abituale *laissez faire* della religione pagana.

Ma se alcuni dei metodi della polemica e dell'apologetica del giudaismo suscitarono animosità anzichè destare convinzioni, la fede nella futura universalità della vera religione, nell'avvento di un'epoca nella quale « il Signore sarebbe stato re sopra tutta la terra », in cui « il Signore sarebbe stato uno e il suo nome, uno » spinse allo sforzo per convertire i gentili al culto dell'unico vero Dio, alla fede e alla disciplina in armonia con le rivelazioni ch'Egli aveva impartito, facendo così del Giudaismo la prima grande religione missionaria del mondo mediterraneo. Quando però la si chiama una religione missionaria, occorre intendersi sulle parole. Gli ebrei non mandarono propriamente missionari in *partes infidelium*, col mandato esplicito di guadagnare proseliti fra i pagani. Essi erano a migliaia stabiliti in tutti i grandi centri e in innumerevoli piccole città. Avevano assimilato la lingua e molto della civiltà dei popoli circostanti. Erano dediti alle occupazioni ordinarie, partecipi della vita industriale e commerciale della popolazione, non di rado anche della sua vita politica. La loro azione religiosa fu prevalentemente spiegata attraverso le sinagoghe, che stabili-

---

(1) La religione degli egiziani, con i suoi animali divini e i suoi eccentrici tabu era però, pei pagani, un universale oggetto di ridicolo come gli ebrei. V. ad es. Giovenale, Sat. 15.

(2) *Legatio ad Gaium*, c. 17 § 117 (ed. Mangey, II. 562.)

(3) La ripulsione per gli ebrei come popolo aveva molte altre cause. V. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, III. 105 s.

vano per loro uso, ma erano sempre aperte a chiunque fosse tratto, da interesse o da curiosità, ai loro culti. Agli occhi dei gentili, a giudizio dei quali queste riunioni liturgiche, consistenti essenzialmente in una lettura biblica e in un discorso piú o meno strettamente congiunto con essa, mancavano di ogni specifico tratto cultuale, la sinagoga arieggiava da pieno una scuola di qualche esotica filosofia. Che poi rivendicasse l'autorità dell'ispirazione per il suo testo sacro, e quella della tradizione immemorabile per l'interpretazione; che la lettura fosse preceduta da invocazioni alla divinità e da inni in sua lode, non era affatto, in quella età, cosa incompatibile con questo carattere. Che, di piú, i seguaci di questa filosofia adottassero speciali norme alimentari e nell'abbigliamento e moltiplicassero le purificazioni era, anch'esso, tratto comune in quel tempo.

La filosofia stessa, le cui dottrine centrali sembravano essere il monoteismo, la provvidenza divina guidata dalla giustizia e dalla benevolenza, e una moralità ragionevole, aveva in sè ben poco che risultasse inconsueto. Anche ciò di cui essi sentivano a volta parlare circa la sanzione dopo la morte e una futura conflagrazione che avrebbe imposto un termine al presente ordine di cose, non era una novità. E pure, alla sua radice, il Giudaismo era qualcosa di completamente difforme da una filosofia, che un individuo era libero di accettare in tutto o in parte, nella misura in cui sollecitava l'adesione della sua intelligenza. Poteva essere una religione ragionevole: era però, in un grado eminente, una religione di autorità: una religione rivelata, la quale non chiedeva approvazioni, bensì esigeva obbedienza a tutte e singole le sue parti, nonostante qualsiasi inclinazione e qualsiasi argomentazione in contrario: una religione esclusiva, la quale non tollerava frazionamento di ossequio: una religione che faceva dipendere l'eterno destino dell'uomo dalla sua sottomissione di tutta la vita alla propria legge o dal suo ripudio di Dio che emanò la legge. Tale, in tutto il suo rigore, era la dottrina, quando questa veniva presentata nella sua logica interezza.

Senza dubbio non era sempre predicata in maniera così intransigente. Specie nel mondo ellenistico, politeismo e idolatria costituivano così decisamente la differenza specifica fra

gentili e giudei, che il loro abbandono poteva apparire senz'altro come il passaggio dal paganesimo al giudaismo. Se poi era accompagnato dal rispetto del sabato e dalla conformità alle norme elementari del puro e dell'impuro, condizioni necessarie dei rapporti sociali, poteva apparire come un rispettabile grado di conversione. Non mancano dichiarazioni di questo genere nelle fonti palestinesi; ad esempio, questa: il ripudio dell'idolatria è il riconoscimento di tutta la legge. (1)

Convertiti di tal genere erano chiamati individui religiosi (« coloro che rispettano o prestan culto a Dio ») (2) e sebbene in senso stretto fuori del recinto del Giudaismo, indubbiamente si ripromettevano di condividere con gli ebrei di nascita il favore di quel Dio che avevano adottato, ed erano incoraggiati in questa speranza dai maestri ebrei: accadeva di frequente che costoro, alla seconda generazione, cercassero, con la circoncisione, la vera e propria incorporazione nel popolo d'Israele (3).

In quei tempi, nessuno si dava cura di sapere in quali dei credesse un individuo, o in quanti, o se ci credesse affatto: il rispetto del sabato o la disciplina del regime alimentare potevano esporre al biasimo sociale o al ridicolo, ma non avevano altre tangibili conseguenze. La cosa cambiava completamente aspetto quando ci si rifiutava di partecipare alle cerimonie della religione vigente della città o al culto degli imperatori. Ma anche qui il culto ufficiale, nel primo caso, riguardava solamente coloro che possedevano i diritti e i doveri corrispondenti della cittadinanza, e, nel secondo, se non si ostentava la defezione, la semplice trascuranza da parte di un privato poteva passare inosservata. Le donne dovevano rispondere solo ai padri o ai mariti: e, sia per eccesso di religiosità, sia perchè esenti da ogni obbligo religioso pubblico, le donne costituivano la grande maggioranza degli aderenti al giudaismo, e, anche in misura piú larga, dei proseliti. Gli uomini che rivestivano posti

(1) Sifrè Num. § 111; Deut. § 54; Hullin 5a e paralleli. Chi rinuncia all'idolatria è chiamato nella scrittura un ebreo. Megillah 13a, pr.

(2) Φοβούμενοι τὸν θεόν, σεβόμενοι τὸν θεόν o in forma abbreviata, σεβόμενοι.

(3) Giovenale, Sat. 4, 96 e ss.

eminenti nella comunità, o occupavano una carica nella città o nello stato, debbono aver conchiuso un compromesso, come Naaman, tra la loro fede e i doveri del rango, e aver spiegato la parte loro nelle feste e nelle altre cerimonie delle religioni pubbliche - per chi non *credesse* negli dei, si trattava di vane formalità.

Per quanto numerosi fossero questi « devoti » ; comunque, specialmente, si compiacesse la sinagoga ellenistica dei risultati della sua propaganda, qualunque fosse la speranza nutrita da una parte e dall'altra nella non pattuita compassione di Dio: essi erano, semplicemente, della gente che si attaccava alla tunica dell'ebreo (Zac. VIII. 23). Rassomigliavano a quei gentili passati al cristianesimo a cui la lettera agli Efesini ricordava che, nel loro precedente stato, quando erano chiamati incirconcisi dai così detti circoncisi, erano estranei alla comunità di Israele, stranieri privi di diritti nelle promesse dell'alleanza. (1).

L'uso di descrivere simili aderenti della sinagoga come una classe di proseliti, o, come si è detto talvolta, di semi-proseliti, e il proposito di trovare per essi una categoria nelle enunciazioni rabbiniche relative ai proseliti, hanno ingenerato una grande confusione. Si può garantire, in linea pregiudiziale, che la legge giudaica non conosce semiproseliti, nè alcun altro genere di proseliti se non coloro che, mediante la circoncisione e il battesimo, non solamente erano divenuti membri della chiesa giudaica, ma erano stati naturalizzati nella nazione giudaica — per fare una distinzione dove non ne esisteva punto (2).

---

(1) Efes. II. 12 I proseliti invece sono passati nella καινῇ καὶ φιλοθέῳ πολιτείᾳ. Filone *De Monarchia*, c. 7. § 51 (ed. Mangey. II. 219).

(2) Non si tratta di sapere in quali generici significati *noi* possiamo usare il vocabolo *proselita*, nè se il greco προσήλυτος fu mai usato genericamente: bensì se il Giudaismo-rabbinico ed ellenistico riconobbe più generi di *proseliti* nel *suo* significato del termine. Le identiche condizioni si verificano nelle moderne missioni cristiane: vi sono i membri battezzati della chiesa e poi un margine di aderenti, i quali possono avere abbandonato qualche pratica pagana e adottarne in cambio delle cristiane, ma sono ciononostante fuori del pomerio ecclesiastico

Proselita, il greco προσήλυτος, è così definito da Filone (1): Sono coloro che hanno deciso di passare alla (vera) religione, e son chiamati proseliti perchè sono stati naturalizzati in una nuova e divina nazionalità (2) mercè la rinuncia alle finzioni mitiche e l'adesione alla incorrotta verità... A norma della legge di Mosè i proseliti godono, sotto ogni punto di vista, diritti pari a quelli dei nativi (3); com'è giusto, dal momento che hanno rinunciato alla patria, agli amici, ai familiari, per amore della virtú e della santità. Non v'è dubbio che, per proselita, Filone intende colui che ha abbandonato (4) i suoi dei e il suo popolo per condividere la sorte dei giudei. Tacito accenna ai proseliti, come a *transgressi in morem eorum*. Essi adottano la circoncisione come i giudei: « nec quidquam prius imbuuntur, quam contemnere deos, exuere patriam, parentes liberos fratres, vilia habere » (5).

Una rassegna di tutti i passi filoniani dimostra esaurientemente che προσήλυτος e i suoi sinonimi designano chi, non solamente ha aderito alla teologia monoteistica del Giudaismo, ma ha abbracciato in pari tempo gli ordinamenti e i costumi giuidaici, e, ciò facendo, si è separato dal suo popolo, dai propri amici consanguinei: onde merita una particolare benevolenza. E' divenuto cittadino naturalizzato di un nuovo aggregato religioso, nel cui grembo egli possiede uguaglianza di diritti e di doveri con i nati nel Giudaismo (6).

---

(1) *De monarchia*, c. 7. §§ 51–53 (ed. Mangey, II. 219). V. anche *De sacrificantibus*, c. 10 § 308 s. (II. 258); *De justitia*, c. 6 § 176 ss. (II. 365); *De humanitate*, c. 12 § 102 ss. (II. 392); *De poenitentia*, c. 1 § 175 ss. (II. 405). Filone, di cui è ben nota la compiacenza per l'ostentazione delle sue risorse lessicali, adopera più di frequente ἐπήλυτος, ἐπηλύτης, ἔπηλυς, termini classici greci, di suono politico.

(2) Giuseppe (Antt. XVIII. 3. 5. § 82) descrive Fulvia come τῶν ἐν ἀξιώματι γυναικῶν καὶ νομίμοις προσεληλυθυῖαν τοῖς Ἰουδαικοῖς, evidentemente pensando alla medesima etimologia.

(3) Ἰσοτιμία, ἰσονομία, ἰσοτέλεια.

(4) E' proprio il termine di Filone: essi sono αὐτομολοῦντες. Similmente nel frammento ed. Mangey. II 677, stranieri che si aggregano ad Israele sono ἐπήλυδες. ... νομίμων καὶ ἐθῶν.

(5) Tac. *Hist.*, V. 5.

(6) Quando egli dice che non la circoncisione della carne, bensì quella dei pensieri, degli appetiti, delle altre affezioni dell'anima costituisce proseliti (Frammento ed. Mangey, II. 677; cf. Rom. II. 28, con entrambi Ger. IV. 4), egli non allude a proseliti incirconcisi: vuol dire soltanto quel che il profeta e Paolo dicono degli Israeliti. Cf. *De sacrificantibus*, c. 9 § 304 e s. (Mangey II, 258).

Nella Bibbia greca προσήλυτος è la traduzione usuale, ma non costante, dell'ebraico *ger*. Le prime connotazioni del vocabolo erano civili e sociali. Il *ger* era un immigrato straniero, o un suo discendente, tollerato su territorio israelita, privo di ogni diritto civile, come il μέτοικος in una città greca. Questa la situazione del *ger* nella primitiva legislazione ebraica e nel Deuteronomio. Diversa quella degli stranieri (*nokrim*) i quali si trovano per caso e provvisoriamente nel paese e quella dei discendenti degli antichi cananei. Agli israeliti è prescritto di non conculcare questi forestieri, i quali non dispongono di alcuna tutela legale (1) e che sono spesso additati come oggetto di carità.

Nel periodo persiano il vocabolo cominciò ad essere applicato agli stranieri (individui di ascendenza non giudaica) i quali aderivano a Iahvè, o ad Israele, come agli adoratori di Jahvè. Così in Isaia XIV. 1, nella restaurazione, quando Dio reintegra Israele nella sua terra, « i *ger* (i convertiti guadagnati nell'esilio) si uniranno ad esso e si aggregheranno alla casa di Giacobbe » (2). Questi convertiti sono descritti in Isaia LVI. 6. e ss.: I forestieri (3) che si uniscono a Jahvè per servirlo, per amare il nome di Jahvè, per essere suoi servi, chiunque osserva il sabato, astenendosi dal profanarlo, e si attiene al mio patto (legge), io li condurrò nel mio monte santo e li rallegrerò nella mia casa di orazione: i loro olocausti e i loro sacrifizi saranno accetti sul mio altare, perchè la mia casa sarà chiamata una casa d'orazione per tutti i popoli. Così dice il Signore Jahvè che raccoglie i dispersi di Israele: io raccoglierò altri intorno a lui (Israele), oltre quelli che sono raccolti da lui stesso ». (4).

Le leggi per i *gerim* in Lev. XVII-XXV li pongono, per quanto riguarda i doveri e i privilegi religiosi, nel medesimo piano con gli israeliti di nascita: soggiacciono a tutti gli obbli-

---

(1) Spesso si sono potuti porre sotto la protezione di un cittadino, come clienti.

(2) I LXX qui han preso il vocabolo nella forma aramaica, γειώρας. V. anche Ezech. XIV. 7, convertiti (*ger*) che ripiombano nel culto degli idoli.

(3) *Ben-ha-nokrim*.

(4) Vale a dire, molti altri gentili convertiti si aggregheranno agli israeliti che sono raccolti dalla dispersione, allato ai convertiti che essi vi hanno fatto.

ghi della legge, prescisamente come i gerim (proseliti) nella legge rabbinica (1). Il che vale, non solamente per i precetti e i divieti religiosi (Lev. XVII. 8 s., 10-12, 13, 15 ; XXII. 18 ; XVIII. 26 ss.), ma anche al cospetto della legge civile (XXIV, 15-22): « voi avrete una sola legge : il proselita (*ger*) sarà trattato come il nativo : poichè io sono il Signore vostro Dio. » Questa variazione nel significato di *ger* da *advena* in territorio giudaico ad *advena* nella religione giudaica esprime a un tratto il cambiamento nella condizione degli ebrei nel mondo dopo la caduta del regno e il cambiamento nella concezione del carattere e della missione della loro religione: il « metecio » aveva ceduto il posto al proselita. Simile spostamento si riflette nella lingua. A designare il vivere come residente straniero (*ger*, nell'originario valore civile) nella terra di Israele si adopera il verbo *gur*, « soggiornare » : a designare la conversione al giudaismo e la adozione nel grembo del popolo come della religione, occorreva una forma nuova e fu creata, il denominativo *nitgayger*, « divenire un proselita » (*ger* nel valore religioso), con un corrispondente denominativo attivo, *gayyer*, « convertire qualcuno al giudaismo, farne un proselita ». Un altro vocabolo usato col medesimo significato è *hityahad* (denominativo da *yehud*), « diventar giudeo », adottare la religione e le costumanze dei giudei.

Un' immagine familiare ai salmi per indicare la fiduciosa sicurezza dell'uomo pio è quella di un rifugio o asilo sotto le ali di Dio, o sotto l'ombra delle sue ali, come il pulcino si ricovera sotto le ali della madre per premunirsi dal pericolo (2). La medesima immagine è spesso adoperata ad indicare la conversione. Il proselita si rifugia sotto le ali della Shekinah; chi converte un gentile lo porta sotto le ali della Shekinah. La genesi di questo uso è senza dubbio Ruth II. 12, dove Boaz invoca

---

(1) V. anche Lev. XVI. 29 (giorno dell'espiazione) ; Num. XIX. 10 s. ; cf. XV. 14-16, 26, 29. Di rimarchevole importanza, com'è riconosciuto nella legge rabbinica, sono le prescrizioni relative alla Pasqua, Es. XII. 19 ; Num. IX. 14 : « se un *ger* (inteso per proselita) dimora con voi e celebra la Pasqua del Signore, la celebrerà a norma delle sue leggi e prescrizioni ; avrete un'unica legge per il proselita e per il nativo del paese ».

(2) V. Sall. XVII. 8 ; XXXVI. 8 ; LVII. 2 ; XCI. 4. Os. XIV. 7 è interpretato in questo senso e applicato ai proseliti : v. Num. R. VIII. 7. (principio) : e anche Is. LIV. 15 LXX : ἰδοὺ προσήλυτοι προσελεύσονταί σοι δι ᾽ἐμοῦ καὶ παροικήσουσί σοι καὶ ἐπὶ σὲ καταφεύξονται.

per la convertita moabita (I. 16) la mercede per la sua bontà verso Noemi dal « Dio di Israele, sotto le cui ali è venuta a cercar rifugio » (1).

La legislazione dei libri mediani del Pentateuco colloca così i *gerim* nel medesimo piano con gli israeliti di sangue, non solamente al cospetto della legge civile, bensì anche nella sfera dei doveri e dei privilegi religiosi. Filone piú d'una volta celebra questa parità dei naturalizzati e degli ebrei di nascita, come uno dei tratti rimarchevoli della prassi mosaica. Il medesimo principio circola per entro alla legge tradizionale. La Pasqua, nei suoi tratti commemorativi, fu tra tutte le feste quella piú caratteristicamente nazionale. E pure la legge ammette ad essa il proselita, sebbene nè lo straniero, nè il colono, nè il servo salariato (non israelita) possano partecipare alla tavola(2). Simile partecipazione presuppone la circoncisione, « perchè nessuno incirconciso potrà mangiare » (Es. XII. 48). Num. IX. 14 suppone che il proselita sia circonciso : prescrive unicamente che si dovrà informare in tutto al rituale della Pasqua : « proseliti o nativi, avrete la medesima consuetudine ». Dalla genericità di questa clausola, nella quale non è alcun riferimento alla Pasqua, si è dedotto che qui il proselita è collocato nel medesimo piano col nativo, nella sfera di tutti i precetti contenuti nella legge (3). « Come chi è nato giudeo si assume l'onere (di sottostare) a tutte le parole della legge (4), così il proselita tutte le parole della legge. Le autorità dicono che se un proselita si impegna ad obbedire a tutte le parole della legge, ad eccezione di un solo precetto, non deve essere ricvuto » (5).

---

(1) Ruth R. *in loc.*, citando Sal. XXXVI. 8.

(2). Il criterio in base al quale si può decidere se un tale è proselita o no, è se possa partecipare al pasto pasquale, come tra i convertiti al cristianesimo è se possa partecipare al Sacramento dell'Eucarestia : Cf. Sifrè Num. § 71 ; Tos. Pesahim VIII. 4 ; Cf. Ger. Pesahim 361. In Kiddushin 70. a, capoverso, una definizione di *ger* è dedotta dalla Pasqua di Ezra VI.

(3) Sifrè Num. § 71 ; Mekilta su Es. XII. 49 (Bo. 15, fine, ed. Friedmann, f. 18 a ; ed Weiss, f. 22 a).

(4) Obbligo rinnovato ad ogni recitazione dello Shema'.

(5) Sifla, Kedoshim Perek VIII (ed. Weiss f. 91 a.) ; Mekilta d. R. Simeon ben Yohai su Es. XII. 49 ; cf. anche Bekorot, 30b, pr.

Così Paolo ai Galati: « io dichiaro a ogni uomo che si fa circoncidere che è in obbligo di rispettare tutta la legge » (V. 3). Paolo era stato educato alla farisaica, e certamente egli intende così la legge scritta, come la non scritta. La legge comprendeva non solamente la legge scritta nel Pentateuco, bensì anche i suoi complementi e interpretazioni tradizionali: la legge non scritta. E con logica stringente un contemporaneo del patriarca Giuda sostenne che l'accettazione del giudaismo in un proselita era incompleta e la sua ammissione quindi non poteva essere consentita finchè egli faceva delle riserve in un sol punto delle regole fissate dagli scribi senza chiaro sostegno nelle Scritture (1).

Il rito di iniziazione mercè il quale si diveniva proseliti comprendeva tre parti: circoncisione, immersione in acqua (battesimo) e un'offerta al tempio (2). Per la donna non v'era circoncisione: dopo la distruzione del tempio cessò l'onere dell'offerta. Nella legge scritta solamente la circoncisione è prescritta. Il sacrificio del proselita è equiparato ai quattro casi in cui un sacrificio è richiesto dagli israeliti i quali hanno completato la loro purificazione in tutte le forme, ma non hanno offerto la vittima espiatoria (3). Il risultato pratico della legge fu che se il proselita veniva a Gerusalemme, egli, come gli ebrei delle classi enumerate che « mancavano di una offerta espiatoria », non poteva partecipare ad un pasto sacrificale e mangiare del pane consacrato (*Kodashim*) finchè non avesse offerto il suo piaculum (4). Il sacrificio che doveva compiere un proselita era un olocausto per cui colombi o piccioni bastavano.

Pertanto l'offerta di un sacrificio non rappresenta una delle condizioni necessarie per divenire un proselita, ma semplicemente una condizione preliminare all'esercizio di uno dei di-

---

(1) V. i passi citati nella nota precedente.

(2) Sifrè Num. § 108 (su Num. XV. 14); Mekilta de- R. Simeon ben Yohai su Es. XII. 48; Keritot 9a. V. Maimonide, Isurè Biah, c. 13, 4.

(3) M. Keritot, II. 1. Debbono fare un'offerta prima di mangiare *kodashim*: Lev. XV, 13-15, 28-30; XII, 6-8; XIV, 10 ss.

(4) Così R. Eleazar ben Jacob.

ritti che gli spettano come proselita, vale a dire alla partecipazione ad un pasto sacrificale (1). Non a pena circonciso e battezzato, il proselita era a pieno nella comunità religiosa, dotato di tutti i diritti e poteri legali, sottoposto a tutti gli obblighi del giudeo di sangue (2). Era « entrato nel patto » (3).

Non conosciamo l'origine della condizione del battesimo. Il rito presenta una superficiale analogia con le molteplici ablu-zioni prescritte dalla legge come mezzo di purificazione dopo l'una o l'altra forma di impurità religiosa. Gli scrittori moderni si sono spesso contentati di commentare osservando che ai proseliti si chiedeva il bagno perchè si mondavano, realmente o simbolicamente, dall' impurità in cui era tuffata tutta la vita dei pagani. E pure una spiegazione di questo genere non appare mai proposta dai maestri ebrei nei primi secoli. Il rito di per sè differisce essenzialmente da questi bagni di purificazione per il fatto che è richiesta la presenza di testimoni ufficiali. (4).

Il rituale per l'accettazione di proseliti in Palestina nel secondo secolo, dopo la guerra sotto Adriano, è descritto minutamente in questa Baraita (5): « Quando in questi tempi si presenti chi vuol diventare proselita, è interrogato: qual movente ti spinge nel presentarti per divenire un proselita ? Non sai che in questi tempi gli israeliti sono afflitti, malmenati, oppressi, fatti a pezzi, e che la sofferenza è il loro destino ? Se risponde : lo so, e io sono indegno (di condividere la loro sofferenza), l'accolgono subito e lo informano di qualcuno dei piú lievi e di qualcuno dei piú gravosi comandamenti, lo istruiscono intorno alla colpa che egli può commettere in cose come spigolare nel chiuso, raccattare i covoni dimenticati, mietere l'an-

(1) Ogni gentile poteva far fare un olocausto per lui a sue spese. Sifrè Num. § 107, fine.

(2) Yebamot 47 b.: « Quando è immerso e viene fuori (dall'acqua) è sotto ogni punto di vista come un Israelita ».

(3) « Un proselita del patto », in contrasto col (pagano) « residente straniero »: e. g. Sifra Aharè Perek 12 (ev. Weiss, f. 84 d, fine).

(4) Yebamot 46b ; Kiddushin 62b, principio.; Maimonide, Isurè Biah, XIII, 6.

(5) Yebamot 47a–b.

golo del campo, e la decima del povero (1). Lo informano delle sanzioni annesse ai precetti dicendogli: Sappi che fino a quando sei passato a questo stato mangiasti grasso, senza essere condannato alla estirpazione, e profanasti il sabato, senza essere passibile di lapidazione. Ma ora, se tu mangi grasso sei esposto alla estirpazione, e se profani il sabato, meriti la lapidazione. Come gli mostrano la pena comminata alla trasgressione dei precetti, così gli mostrano il guiderdone promesso al loro adempimento, dicendogli: sappi che il Mondo venturo è riservato ai giusti e che gli israeliti nel tempo presente non sono suscettibili di uno straordinario bene nè di straordinari mali. Simile discorso però non si protragga troppo e non scenda a troppi particolari. Se accetta lo circoncidono subito... (2). Quando è guarito, lo battezzano subito, stando due scribi al suo fianco, ripetendogli qualcuno dei più leggeri e qualcuno dei più pesanti precetti. Quando egli sia stato immerso ed esca (dall'acqua), è, in tutto ciò che fa, simile ad un israelita (3).

Nel caso di una donna (proselita), delle donne la pongono a sedere nell'acqua fino al collo, mentre due scribi stando fuori le ripetono alcuni dei più leggeri ed altri fra i più gravi tra i precetti. (4).

In tutto il rituale manca qualsiasi indicazione che il battesimo costituisca una purificazione reale o simbolica. Gli assistenti ripetono precetti scelti dalle due categorie come per accompagnare convenientemente l'impegno del proselita di rispettare tutti e singoli i comandi della Legge, « il giogo del precetto ». Si tratta essenzialmente di un uso di iniziazione, che ipoteca l'avvenire, non guarda il passato (5).

---

(1) Lev. XIX. 9. (23, 22); Deut. XXIV. 19; XIV. 28 s.

(2) Sono omessi alcuni particolari dell'operazione.

(3) Così integralmente che se poi egli ricade, è trattato legalmente (ad es. in questioni di matrimoni) come un israelita apostata: Yebamot 47. b., verso la fine. In argomenti religiosi-pasti sacrificali, Pasqua, ecc. – l'israelita apostata, e naturalmente anche il proselita apostata, era trattato come un pagano: Mekilta, Bo. 15 (ed. Friedmann f. 17 a; ed. Weiss f. 20b. inizio)

(4) Il battesimo esige la medesima quantità minima di acqua che un bagno femminile di purificazione, cioè quaranta *seah*, una o due botti, secondo il diverso calcolo del contenuto di un *seah*: Yebamot 47b. Come nelle abluzioni rituali, l'acqua deve toccare ogni parte del corpo.

(5) Si fa questione se un circonciso non battezzato, o un battezzato non circonciso, possa essere ammesso alla Pasqua.

Rabbi (Giuda, il Patriarca) segnalò la corrispondenza fra l'accettazione di un proselita e l'esperienza di Israele. Come gli israeliti entrarono nel patto mediante tre cose : la circoncisione, il battesimo e il sacrificio, allo stesso modo il proselita entra nel patto mercè le stesse tre cose (1). Poichè il proselita è « figlio del patto », quanto l'ebreo di nascita (2). Nelle discussioni posteriori alla prima metà del secondo secolo si adduce spesso il principio che la condizione giuridica di un proselita il quale abbraccia il giudaismo è, al momento del suo ingresso, analoga a quella di un neonato. Si fa la questione casuistica se un figlio natogli prima della conversione sia il primogenito e l'erede legale (3). Simile principio è invocato in una discussione fra studiosi della prima metà del secondo secolo e diversamente applicato. Qui il problema è questo : perchè in quei giorni i proseliti soffrivano così duramente?, e in risposta all'opinione che fosse per il fatto che non avevano rigidamente rispettato i sette comandamenti imposti ai discendenti di Noè (vale a dire a tutti i pagani), R. Jose cita : « un proselita il quale abbraccia il giudaismo è simile ad un neonato » (4). Dio pertanto non può punirlo per le malefatte o le omissioni anteriori alla sua rinascita. In altre parole, tutte le colpe antecedenti sono espiate in virtú della conversione e dell'ingresso nella comunità religiosa giudaica, attraverso la circoncisione e il battesimo.

Parità legale e religiosa non implica necessariamente la completa parità sociale, e gli ebrei sarebbero stati ben diversi dal rimanente degli uomini se non avessero sentito una certa superiorità sui loro convertiti dal paganesimo. Così alla vecchia classificazione, preti, leviti, gli israeliti (laici), si aggiunse

---

(1) Furono circoncisi prima di lasciare l'Egitto (arguito da Gios. V. 2 s. « la seconda volta »); furono battezzati nel deserto (Es. XIX. 10 « santificatevi ») ; dopo essersi impegnati a rispettare tutti i precetti di Dio, furono aspersi col sangue del sacrificio contrattuale (Es. XXIV. 3–8).

(2) Sifra, Aharè Perek. 12.

(3) Yebamot 62a ; Bekorot 47a inizio. Anche le leggi dei gradi proibiti offrono problemi alla casuistica : Yebamot 22a ; 62a sulla fine ; 97b.–98a ; 98b.

(4) Yebamot 48q. Che i proseliti soffrissero a causa delle trasgressioni alle leggi che come pagani erano tenuti a rispettare, è l'avviso di R. Hanina, figlio di R. Gamaliele (II) ; la risposta è data da R. Jose ben Halafta. Seguono altre spiegazioni.

una quarta categoria : i proseliti (1). A volte una suddivisione li collocò molto in basso nella gerarchia delle precedenze, dopo gli israeliti (bastardi) e i Nethinim (discendenti di vecchi schiavi del tempio), e solo sopra schiavi (pagani), circoncisi e emancipati dai padroni (2).

L'autonomia giudaica fu conquistata e vittoriosamente conservata dai fratelli Maccabei, Gionata e Simone. I loro successori nutrirono alte ambizioni, e con una serie di guerre aggressive propagarono il loro dominio in tutte le direzioni : a sud nella Idumea, a nord nella Galilea, ad est del Giordano e del Mar Morto fino all'orlo del deserto, e lungo la riva del Mediterraneo dal deserto a sud al Monte Carmelo a nord. Allo sgretolarsi del regno seleucida, nessuno stato propinquo sorse a contestare durevolmente il loro potere. La superiorità della dinastia asmonaica durò ottant'anni. Giovanni Ircano impose la religione giudaica agli Idumei, costringendoli alla circoncisione. Il suo successore Aristobulo fece lo stesso per la popolazione mista della Galilea settentrionale, e per gli Iturei del Libano meridionale. Ed era perfettamente in carattere per Alessandro Gianneo moltiplicare ebrei con la medesima disinvoltura sui territori da lui conquistati. Insieme con queste conversioni coatte, senza dubbio molti avranno cercato volontariamente di aggregarsi al popolo vittorioso per motivi in cui la religione aveva poco a che vedere. Gli ebrei, grazie, in parte alla loro indipendenza in patria, in parte alla loro dispersione fuori che fornì loro dovunque relazioni commerciali già pronte raggiunsero sotto gli Asmonei e sotto Erode un elevato grado di prosperità e nelle città ellenistiche e per il favore romano, godettero privilegi ed esenzioni eccezionali. Nessuna meraviglia che in simili circostanze le conversioni fossero numerose. Tanto piú che le religioni originarie mantenevano scarso potere quando i doveri civici e le associazioni locali erano disgregati

(1) Tos. Kidduschin 5. i.
2) M. Horayot 3. 8. ; Horayot 13a.

dalla lontananza e l'emigrazione provocava il rimescolio dei vari popoli. (1).

I capi religiosi sapevano bene, con pena, che molti abbracciavano il Giudaismo unicamente per motivi umani. Sono annoverate parecchie specie di convertiti che potremmo chiamare contraffatti (2). C'è il « proselita d'amore »: colui cioè che si converte per sposare un'ebrea o viceversa. E c'è chi si converte per un posto alla tavola del re (un avanzamento a corte), o chi è simile ai servi di Salomone (agisce cioè forse per motivi analoghi) (3). Costoro non sono proseliti, secondo R. Nehemiah (4), come non lo sono per lui i « proseliti del leone » (come i Cutei di Samaria, che si rivolsero al culto del Signore per paura dei leoni, conservando culti e costumi pagani, II Re XVII. 24-33): i proseliti divenuti tali per un sogno (interpretato come un comando di passare al giudaismo), i proseliti dei giorni di Mordecai e di Ester (« chè il timore degli ebrei era caduto su di loro », Ester, VIII. 17) « tutti costoro non sono proseliti! » Solo chi, egli continua, si converte in tempi come questi — i terribili giorni dopo la guerra di Adriano, quando da parte degli ebrei non v'era nulla da guadagnare e nulla da perdere, e nessun vantaggio umano poteva derivare dal condividere la loro sorte — solo costui è vero proselita (5). Alla fine, però, prevalse l'avviso che anche quelli dovevano essere considerati e trattati come proseliti, se erano stati legittimamente accolti e non apostatavano apertamente — esulando i motivi dal campo della cognizione legale (6).

Una classe di convertiti che fu introdotta nel corpo di Israele per motivi sconvenienti è quella dei *gerim gerurim*,

---

(1) In un passo notevole in Sifrè su Deut. XXXIII. 19 (§ 354) lo spettacolo degli ebrei che adorano tutti un solo Dio, mangiano tutti i medesimi generi di alimenti desta così profonda impressione sui visitatori pagani di Gerusalemme che si affrettano a farsi proseliti di una religione unificante.

(2) Jer. Kiddushin 65b.; cf. Yebamot 24b.

(3) Proseliti di questo tipo debbono essere stati numerosi nei giorni dei tardi Asmonei.

(4) Discepolo di R. Akiba.

(5) Yebamot 24b. Secondo Ger. Kiddushin 65b proseliti delle classi sopra menzionate « non sono ricevuti ».

(6) V. Rab l. c..

di cui i Gibeoniti (Gios. IX) sono l'esempio tipico. Il participio vale « trascinati » ed è applicato a pagani che passano in massa al Giudaismo, sotto lo stimolo della paura, come i Gibeoniti. Esempi di simili conversioni in massa in tempi piú recenti erano stati gli Idumei, costretti da Giovanni Ircano a sottoporsi alla circoncisione, e gli Iturei, giudaizzati allo stesso modo da Aristobulo. Senza dubbio costoro si addimostrarono per molto tempo dei pessimi giudei e poichè, a quanto so, non si fa veruna specifica menzione del loro caso, è molto probabile che le allusioni erano per loro, quando si discuteva dei *gerim gerulim*. La prassi definitiva fu che, pur non avendo accolto il Giudaismo per amor di Dio, erano però legalmente proseliti e come tali dovevano essere tutelati nei loro diritti (1).

In contrasto con tutti questi proseliti, spuri o dubbi, il proselita sincero e genuino è chiamato *ger sedek*, « il proselita giusto » (2). Sono coloro che abbracciano la religione per motivi religiosi, « per amor di Dio » (*le-shem Shamaim*), e quindi vivono conformemente alla sua volontà rivelatasi nella duplice legge, come si impegnarono a fare al momento dell'accettazione. Altro appellativo applicato a convertiti di tal genere è quello di *gere emet*, « veri (o genuini) proseliti ». Ai proseliti giusti son talora riferiti testi del Vecchio Testamento i quali parlano dei giusti o di coloro che temono Dio, che sono cioè veramente religiosi. (3). Nelle preci quotidiane l'invocazione della benedizione di Dio sui proseliti giusti è giustapposta, in modo significativo, ad una imprecazione che chiede la sua vendetta sugli apostati del giudaismo.

Essendo il vocabolo *ger* passato ad indicare un proselita, cioè un convertito al giudaismo che, mediante la circoncisione

---

(1) La prova è la carestia che Dio fece piombare su Israele a causa del trattamento inflitto da Saul ai Gibeoniti e l'espiazione chiesta per il suo peccato (II Sam. XXI. 1–9). Ger. Kiddushin 65b–c. ; Midrash Shemuel 28.5 ; Num. R. 8.4.

(2) La versione corrente « proselita di giustizia », con una imitazione letterale dell'idioma ebraico, ha contribuito doppiamente alla nozione erronea che l'inciso volesse originariamente distinguere il proselita completo dal mezzo proselita (« proselita della porta »).

(3) V. ex. gr. Midrash Tehillim su Sal. XXII. 24 (ed. Buber f. 98a). R. Samuel bar Nahman.

e il battesimo, era stato ricevuto non solo nella religione, bensì anche nel popolo d'Israele, era necessario rinvenire un termine specifico per il residente straniero. E questo termine fu nella legge rabbinica *ger toshab*. La dottrina dei legisti intorno al *ger toshab* può essere brevemente riassunta così: è uno straniero, tollerato in territorio giudaico, a condizione che mentre vi risiede non pratichi culti di altri dei o riti idolatrici e non bestemmi il nome di Dio; che sia sottoposto alla giurisdizione dei tribunali giudaici; che non commetta flagranti delitti, omicidio, rapina e furto, adulterio e fornicazione; che, infine, si astenga dal mangiar carne contenente sangue vitale: i sette comandamenti che si diceva fossero stati dati da Dio ad Adamo e a Noè, vincolanti quindi tutto il genere umano (1). Non gli era imposto di unirsi al culto del Dio di Israele, nè di impegnarsi a rispettare i precetti di Dio ad Israele, sebbene godesse con tutti gli altri della esenzione dal lavoro in giorno di sabato, esenzione che assicurava in quel giorno il riposo a schiavi e a braccianti di ogni razza e di ogni professione, come del resto anche ad asini e buoi, che lo precedono nella enumerazione.

Solo degli equivoci possono nascere dal chiamare il *ger toshab* un proselita o un semiproselita: non era affatto un convertito al giudaismo. Il *ger toshab*, quale incirconciso (*ger' arel*) è espressamente distinto dal proselita circonciso (*ger ben berit*) il quale è entrato nel patto di Dio con Israele, o dal *ger mahul*, che è la stessa cosa. Una prova perentoria che il *ger toshab* è un pagano può ricavarsi da due articoli della legge: egli può mangiare « carogna » (*nebelah*) (2), che nessun israelita o proselita

(1) Una definizione più semplice del *ger toshab* è questa: « Chi si è impegnato, alla presenza di tre osservanti scrupolosi di astenersi dalla idolatria »; 'Abodah Zarah 64b; cf. 65a.

(2) *Nebelah* è la carne di ogni animale non macellato come si conviene (M. Hullin, 2, 4). Il *ger* a cui un israelita può darne (Deut. XIV. 21) è il *ger toshab*; Sifrè *in loc.*, § 104. Il *ger* di Lev. XIII. 15, per il quale la legge di *nebelah* è la medesima che per l'israelita, è quindi il *ger ben berit*, non il *ger toshab*; Sifra, Aharè Perek 12 (ed. Weiss, f. 84 d. fine). Sulla usura (*neshek*, *tarbit*, Deut. XXIII. 20 s.; Lev. XXV. 36 s.) su prestito fra Israeliti e il *ger toshab* v. M. Baba Mesi' a 5, 6. Su quel che deve farsi se un pagano diviene proselita (*nitgayyer*) mentre è in corso un prestito ad interesse fra lui e un israelita, v. Tos. Baba Mesi' a 5, 21; Ger. Baba Mesi' a f. 10c; Baba Mesi' a 72 a.

può toccare ; e, nella sfera del codice civile, è consentito trarre usura da un *ger toshab* come da un qualsiasi altro pagano, mentre è severamente vietato, tanto nella prescrizione biblica che nella rabbinica, trarla da un israelita, nativo o avventizio.

Molto di quanto vien detto nelle nostre fonti rabbiniche a proposito del *ger toshab* possedeva solo un interesse esegetico o casuistico nell'epoca a cui queste fonti appartengono. Qualunque definizione o regola i rabbi sanzionassero, si applicava unicamente alla terra di Israele e al tempo in cui fu in potestà degli Ebrei fissare le condizioni alle quali gli stranieri dovevano sottostare per domiciliarsi fra loro. (1).

Dal secolo decimottavo nei libri cristiani è invalso l'uso di menzionare un'altra categoria di proseliti, i cosidetti « proseliti della porta » con i quali, in contrasto con i « proseliti di giustizia » o « proseliti completi », i gentili tementi Dio (2), sopra menzionati, sono identificati. Il nome, che agli inesperti potrebbe far pensare a convertiti che attendono alla porta della sinagoga, viene indirettamente da passi biblici che parlano del « ger (straniero) il quale è nelle tue porte » (residente cioè in città o borghi israeliti) (3). Nel secondo secolo si fece la questione se nel quarto precetto del Decalogo (Es. XX. 10) questo *ger* era un *ger sedek*, vale a dire un proselita obbligato a rispettare il sabato come un ebreo di nascita, o un *ger toshab*, libero da ogni obbligo. E la prima alternativa prevalse (4).

Dal molto che è stato scritto intorno al « proselita della porta » si potrebbe dedurre che il nome era d'uso comune fra i rabbi; onde indicare una classe di « mezzi proseliti ». Niente affatto.

---

(1) In una enumerazione di leggi e di istituzioni cadute in disuso dal tempo in cui l'anno del giubileo cessò di essere rispettato (vale a dire dall'esilio), R. Simeon ben Eleazar (ultima parte del secondo secolo) include anche il *ger toshab* (v. Lev. XXV. 47–54) ; 'Arakin 29a. Il che però potrebbe riferirsi unicamente al caso contemplato quello di un ebreo schiavo presso uno straniero di quelle condizioni.

(2) Σεβόμενοι (φοβούμενοι) τὸν θεόν.

(3) Es. XX. 10 ; Deut. v. 14 ; XXXI. 12 ecc. Nominato spesso nel Deut., con le vedove, gli orfani e i leviti nullatenenti, come oggetto di provvidenze caritatevoli (XVI. 11, 14 ; XIV 29 ; XXVI. 12) Cf. anche Sifrè Deut. su XIV. 29 (§ 110).

(4) Mekilta su Es. XX. 10 (ed. Friedmann F. 6. 9 b., ed Weiss 77a) ; cf. su XXIII. 12 (Friedmann f 101 a ; Weiss f. 107 b.) Yebamot 48 b.

L'inciso *ger sha' ar* « proselita della porta » non si trova in alcuna fonte talmudica. Non ne trovo esempio anteriormente a R. Mosè ben Nahman († 1270), il quale l'usa nel suo commento a Es. XX, 10 come formola abbreviata per il « *ger* che è nelle tue porte », ed è tanto lungi dal conoscere questa come una designazione corrente per una particolare classe di « proseliti », che torna alla vecchia controversia se il *ger sha' ar* era un *ger sedeh* (proselita) o un *ger toshab*, vale a dire, uno straniero il quale mangia la carne di animali non correttamente macellati.

L'atteggiamento dei condottieri religiosi del giudaismo verso i proseliti variò nelle diverse circostanze e i singoli maestri nutrivano in proposito simpatie o antipatie personali. Shammai non avrebbe voluto aver nulla da fare con chi non era disposto ad assentire implicitamente, prima di conoscerne il contenuto, così alla legge scritta come alla non scritta. Nella generazione posteriore alla caduta di Gerusalemme, R. Eliezer ben Hircano, anche in questo vero erede dello spirito di Shammai, nutriva un cattivo concetto di tutti i proseliti : sono pronti a tornare nelle loro vecchie vie, perchè sono naturalmente cattivi ; per questo la Scrittura ha dovuto così spesso esortare gli israeliti a non offenderli con le parole o con le azioni (1) ; il proselita ricaduto è designato dall'Esodo XXIII. 4 con il qualificativo di « nemico » (2). Le loro disgrazie nascono dal fatto che soggiacciono alla legge, non per amor di Dio, ma per timore delle sue vendette (3). Si può asserire che l'animo dello straniero è sempre tuffato nell' idolatria (4).

Invece la scuola di Hillel, come il suo maestro, era benevola con i convertiti e li ammetteva anche se la loro perizia era imperfetta e la pratica, difettosa. La parola d'ordine di Hillel

(1) Mekilta, Mishpatim 18, su Es. XXII. 20 (ed. Friedmann f. 95a ; ed. Weiss f. 101 a). Secondo Mekilta de R. Simeon ben Yohai su Es. XXIII. 9 R. Eliezer annoverava trentasei di cotali ammonizioni ; un altro ne trovava quarant'otto (Tanhuma ed. Buber, Vayyikra § 3). V. anche Baba Mesi' a 59 b. fine.

(2) Mekilta, Misqpatim 20 (su Es. *l. c.*) ed. Fridmann f. 99 a. ; ed. Weiss f. 104b).

(3) Yebamot 48 b.

(4) Sull'attitudine di Eliezer verso proseliti e gentili v. Bacher, Tannaiten, I. 106 s.

era : « sii uno dei discepoli di Aronne, amante della pace, cercante la pace, amante degli uomini, intento a trarli alla Legge (religione) (1) ». Un aneddoto illustra il diverso temperamento dei due maestri : uno straniero va da Shammai dicendo : « fa di me un proselita, a patto che tu mi insegni tutta la legge mentre io mi mantengo su un piede ». Shammai lo cacciò con il regolo che aveva nelle mani. Quegli se ne va da Hillel, facendo la stessa proposta. Hillel lo riceve come proselita e gli insegna : « quel che non vuoi sia fatto a te, non lo fare al tuo compagno. Ecco tutta la legge : il resto ne è la spiegazione. Va e ricorda bene » (2).

Genericamente parlando si può dire che il tono delle sentenze riguardanti i proseliti è amichevole, sebbene non eccessivamente entusiastico. Cosa tanto piú rimarchevole in quanto la esperienza giudaica del proselitismo deve essere stata a volte decisamente scoraggiante. In tempi di burrasca molti — non se ne può dubitare — hanno apostatato. Per lo meno nei paesi lontani molti passarono al cristianesimo. Nella persecuzione adrianea furono fortemente tentati di farsi perdonare mercè lo spionaggio. Non ci sarebbe da meravigliarsi se, in tali circostanze, i rabbi avessero guardato in cagnesco tutti i proseliti. Invece non è provato. Alcuni estratti possono lumeggiare il metodo biblico delle scuole e la sostanza del loro insegnamento a proposito del trattamento fatto ai proseliti. Il primo è desunto dalla Mekilta su Esodo XXII. 20 : « non ingiurierai o opprimerai straniero, perchè stranieri foste in Egitto ». Intendendo per *ger* uno straniero il quale ha aderito alla religione di Israele, un proselita cioè, commenta così (3) :

« Non ingiuriarlo con le parole, non opprimerlo in materia di denaro. Non gli si deve ricordare : tu ieri adoravi Bel, Kores, Nebo e con carne ancora di maiale fra i denti, tu mi rispondi ! Donde desumiamo noi che se tu l'insulti, egli può ritorcere l'insulto ? Dalla Scrittura,

(1) Abot. 1. 112.

(2) Shabbat 21 a.

(3) Mekilta, Mishpatim 18 (ed. Friedmann (95-a-b ; ed. Weiss f. 101a-b) ; v. anche Baba Mesi' a 58b, 59b.

la quale dice : anche voi foste stranieri. Per questo R. Nathan era solito dire : non rivolgere al compagno la macchia che deforma te stesso. I proseliti sono cari a Dio, perchè Egli è ricco di ammonimenti che li riguardano. « Non far torto ad un proselita » – e « amerai il proselita » – e « conosci i sentimenti del proselita » (1). R. Eliezer diceva : a causa della naturale depravazione del proselita la Scrittura dà ripetuti moniti a suo riguardo. R. Simon ben Yohai disse : è detto, « e coloro che lo amano rassomigliano al sole, quando tocca il suo meriggio » (2). Chi è più grande, colui il quale ama il re o colui che il re ama ? Tu devi rispondere, colui che il re ama, e (di Dio) è detto che « ama un proselita »(3). I proseliti, sono cari a Dio, chè tu troverai come le stesse cose son dette di loro e di Israele (4) : gli israeliti sono chiamati servi (5). « perchè per me gli israeliti sono servi » (Lev. XXV, 53) e i proseliti sono ugualmente detti servi, « amare il nome del Signore ed essere suoi servi » (Is. LVI. 6) ; gli israeliti sono chiamati ministri (6) « e voi sarete detti sacerdoti del Signore e ministri del nostro Dio, si dirà di voi » (Is. LXI, 6) e i proseliti son chiamati egualmente ministri, « gli stranieri aderiscono al Signore per essere suoi ministri » (Is. LVI, 6) ; gli israeliti sono chiamati amici, « stirpe di Abramo, mia amico » (Is. XLI. 8) ; i proseliti son chiamati amici (7), Dio « amico del proselita (Deut. X. 18) ; la parola « patto » è adoperata per gli israeliti, « e il suo patto sarà nella vostra carne » (Gen. XVII. 13) ; e lo stesso si dice dei proseliti, « che si attengono al mio patto » (Is. LXI, 6) ; « gradimento » è concetto usato per gli israeliti, quando è detto « con gradimento al cospetto del Signore » (Es. XXVIII. 38) ; e pure dei proseliti quando è detto : « i loro olocausti e i loro sacrifizi saranno graditi sul mio altare » (Is. LVI. s.) ; « protezione » è accennata a proposito degli israeliti, quando è detto « colui il quale protegge Israele non sonnecchierà nè dormirà » (Sal. CXXI. 4) e pure di proseliti : « il Signore protegge i proseliti » (Sal. CXLVI. 9). Abramo chiama sè stesso un proselita, quando è detto « uno straniero (*ger*) e avventizio fra voi » (Gen. XXIII. 4) (8). David si dice un proselita, quando è detto : « uno stra-

(1) Es. XXII. 20 ; Deut. X. 19 ; Es. XXIII. 9. ecc.
(2) Giud. V. 31.
(3) Deut. X. 18.
(4) Con questi parallelismi v. anche Num. R. VIII. 2.
(5) Servi schiavi.
(6) Servi liberi.
(7) Letteralmente « amanti ».
(8) Abramo non fu soltanto un proselita che passò dal paganesimo alla vera religione, ma fu anche un grande conquistatore di proseliti. Gen. XII. 5. « le persone che avevano acqui-

niero (*ger*) io sono nel paese (Sal. CXIX. 19). E quando dice: « Noi siamo dinanzi a te dei forestieri e dei pellegrini, come furono tutti i nostri padri, perchè i nostri giorni sulla terra sono come un'ombra, e non v' è speranza » (I Cron. XXIX. 15). E ancora: « io sono straniero presso a te, un pellegrino come tutti i miei padri ». (Sal. XXXIX.13). Cari (a Dio) sono i proseliti (1), poichè il nostro padre Abramo non fu circonciso che a novantanove anni. Se egli fosse stato circonciso a venti o a trenta anni non si sarebbe potuto diventare proseliti che ad un età inferiore ai venti o ai trent'anni. Iddio per questo la rimandò perchè egli avesse novantanove anni, onde non chiudere la porta in faccia ai proseliti futuri (2), e dare una mercede in base ai giorni e agli anni e aumentarla per colui che adempie la sua volontà, come è scritto: « il Signore si è compiaciuto, per amore della sua giustizia, di rendere la sua legge grande e magnifica » (Is. XLII. 21). E così tu riconoscerai le quattro classi che rispondono e parlano al cospetto di Colui, alla parola del quale il mondo fu fatto: – io sono del Signore » (Is. XLIV. 5), « l'uno dice, io sono del Signore » e l'altro si chiama dal nome di Giacobbe, e un altro scrive nella sua mano, al Signore, e (un altro) prende Israele per soprannome ». « Io sono del Signore » – non ci sia traccia di peccato in me! « L'altro si chiama dal nome di Giacobbe » – sono i proseliti giusti. « Un altro scrive sulla sua mano, al Signore. – Sono i proseliti. « E prende Israele per soprannome » – Son coloro che temono il cielo ».

Dall'altra grande scuola del tempo, quella di Akiba, proviene una analoga enunciazione, che si trova nel Sifra su Lev. XIX. 34 (3):

« Tu non gli farai torto. – Non gli dirai cioè: ieri tu eri un idolatra e ora tu sei sotto le ali della Shekinah. — Come il na-

state (letteralmente *fatte*) in Haran » sono i proseliti che essi vi avevano guadagnato: v. ad es. Gen. R. *in loc.* (39. verso la fine). « Il verso *fecero* è usato per insegnare che colui il quale porta uno straniero (*nokri*) vicino e ne fa un proselita è come se lo creasse. » Cf. Gen. R. 84.2 (su Gen. XXXVII. 1) Portar vicino (cioè a Dio) è frequente per « fare un proselita » V. ad es. Ger. Kiddushin 65 b. fine.

(1) Per illustrare il singolare amore di Dio per i proseliti Num. R. ha una graziosa parabola dell'affezione di un re per una smarrita gazzella del deserto che si era unita al suo gregge e si era accompagnata con esso. Nella parabola della pecora smarrita (Mt. XVIII. 12 s.) il punto è piuttosto l'ansia del pastore per una pecora del gregge fuorviata.

(2) Cf. Gen. R. XLVI. princ. (cf. Gen. XVII. 1).

(3) Sifra, Kedoshim Perek 8 (ed. Weiss f. 91 a.). Il capitolo comincia con la ragionevole prescrizione che chi si presenta ad una comunità giudaica dichiarando di essere un proselita deve dare la prova del fatto. Cf. Mekilta de- R. Simeon ben Yohai su Es. XXII. 20; Baba Mesi a 58b; 59b.

tivo è uno che si è assunto l'onere di tutti i precetti della legge, così il proselita è colui che si è assunto l'onere di tutti i precetti della legge. Di qui la regola: un proselita che si assume tutti i precetti della legge con una sola eccezione, non deve essere ammesso. R. Jose figlio di R. Giuda dice: fino all'ultima minuzia della disciplina degli scribi. Sarà proselita quegli che dimora con te, e tu l'amerai come te stesso. Pròprio come è detto per i rapporti con gli Israeliti: – tu amerai il tuo vicino come te stesso – Così in rapporto ai proseliti (*gerim*) è detto: – tu lo amerai come te stesso, perchè foste stranieri (*gerim*) in terra egiziana. – Sottinteso come proseliti sentiate; perchè foste stranieri in terra egiziana».

Questi tratti dai Midrash giuristici esprimono con autorità l'insegnamento delle scuole nel secondo secolo. Non v'è ragione di pensare che questo non fosse l'insegnamento antecedente alla guerra di Adriano. Fu conservato e trasmesso dai discepoli che restaurarono le scuole dopo la guerra ed è ribadito in Baraite nel Talmud come la dottrina e la disciplina ufficiali (1).

Non ci si allontana da questo atteggiamento quando si insegna che nei giorni del Messia proseliti non se ne riceveranno, come non si ricevettero, si dice, ai tempi di David e di Salomone (2). Si parte dal presupposto che chi cerca di essere naturalizzato quando Israele gode di potere e di prosperità straordinari lo fa unicamente per motivi di interesse, non di religione: quanto piú sarà così nell'età messianica! I pagani che in quel tempo professano in massa il giudaismo (*gerim gerurim*) e ostentano frange e filatteri, e attaccano *mezuzoh* sugli stipiti delle loro porte per imitare le usanze giudaiche, quando scoppierà la guerra di Gog e di Magog abiureranno la loro fede e abbandoneranno la causa giudaica (3).

Non si trattava però di un avviso unanime. R. Jose (ben Halafta) insegnava al contrario che nel tempo avvenire (l'età messianica) i pagani sarebbero venuti e diventati proseliti (4).

---

(1) In un Midrasch omiletico molto più tardo, Num. R. 8. esiste una vasta compilazione sui proseliti ricavata da molteplici fonti, di varie età, ma del medesimo spirito. I Masseket Gerim post-talmudici raccolgono insieme principalmente materiale giuridico dal Talmud.

(2) Yebamot 24 b; 'Abodah Zarah 3b.

(3) 'Abodah Zarah 3b.

(4) *Ib.*

Nel medesimo spirito noi leggiamo in un posteriore Midrash palestinese : « Dio dice : nell'epoca presente, mediante gli sforzi dei giusti, si hanno singoli proseliti. Ma nel secolo venturo, io trarrò i giusti (gentili) vicino, e li porterò sotto le ali della Shekinah, com'è scritto : poichè allora io darò ai popoli, in cambio del loro, un linguaggio puro affinchè tutti invochino il nome del Signore, per servirlo di pari consentimento. (Sof. III. 9.). » (1).

Raramente è espressa una forte antipatia per i proseliti. R. Helbo, un maestro palestinese della seconda parte del terzo secolo, dichiara che i proseliti sono altrettanto fastidiosi ad Israele che la rogna. (2) Simile avvicinamento è suggerito da una ingegnosa combinazione del termine *sappahat* (una eruzione cutanea, Lev. XIII. 2) con *nispahu* (i proseliti « si attaccheranno » alla casa di Giacobbe, Is. XIV. 1.). Non sappiamo se R. Helbo fosse proprio seccato dei proseliti o semplicemente fiero del suo bisticcio : e, se è vera la prima alternativa, quale il rimprovero che faceva ai proseliti. I contesti nei quali le sue parole sono citate non illuminano gran che e ad ogni modo provengono da un tempo che oltrepassa il nostro presente argomento.

Solleticava l'orgoglio giudaico della vantata superiorità del vero Dio e della vera religione fantasticare che i peggiori nemici di Israele erano stati costretti a riconoscere questa superiorità e a convertirsi al giudaismo, come Nebuzaradan, che fu un proselita giusto ; o che i loro discendenti si erano convertiti ed erano divenuti maestri della legge in Palestina, come quelli di Sisera e di Sennacherib. Dio avrebbe portato i nipoti stessi di Nebuchadnezzar sotto le ali della Shekinah, se le proteste degli angeli ministri non fossero state troppo forti. Shemaiah e Abtalion furono discendenti di Sennacherib ; anche discendenti di Haman furono fra i maestri della legge (3). Si deve osservare però che negli ultimi casi si nasconde un'altra idea : i peccati dei progenitori gentili non sono un ostacolo che

(1) Tanhuma ed. Buber, Wayyera, § 38.
(2) Yebamot 47 b. cf. 109 b. ; Kiddushin 70b ; Niddoh 13b.
(3) Sanhedrin 96 b ; Gittin 57 b.

escluda la posterità dal popolo giudaico o dal più alto onore che i rabbi possano concepire, quello di essere dottori della legge (1).

Alcuni fra i piú eminenti maestri del secondo secolo furono, o si reputò che fossero, di famiglia di proseliti. Lo si dice così di Akiba, come del suo grande discepolo R. Meir. Il nome del proselita Aquila, grazie alla sua versione della Bibbia, è, fra tutti, il meglio noto a studiosi cristiani.

L'importanza assegnata dai rabbi alla sincerità della conversione, li indusse, come appare nel citato rito della ammissione, ad una indagine dei moventi del candidato, e a formulare le difficoltà e i pericoli a cui un proselita si esponeva, e che avrebbero potuto dissuaderlo nel caso che il proposito non fosse retto e forte. E' usata cautela perchè simile tattica non sia spinta tanto oltre da allontanare pure i sinceri. Altrove è patrocinata la medesima cautela. R. Johanan cita Giobbe XXXI. 32. « il proselita non rimarrà all'aperto, io aprirò le mie porte al viandante », come un testo in favore della regola che i proseliti dovevano essere tenuti indietro con la mano sinistra (la più debole), ma avvicinati con la destra. Non si doveva fare come Eliseo che respinse Gehazi con entrambe le mani (2). Così in una Baraita : « la sinistra deve sempre allontanare e la destra avvicinare ; non come Eliseo, che respinse Gehazi con entrambe le mani ; non come Giosuè ben Perahiah che respinse Gesù il Nazareno con entrambe le mani » (3).

Un contemporaneo di R. Johanan, R. Abba Areka (Rab), il primo grande nome nella storia delle scuole babilonesi, commenta così la sentenza già citata, che gli aspiranti ad essere proseliti, mossi da motivi di interesse, non debbono essere ricevuti: « la regola è, essi sono proseliti: e non debbono essere ripu-

---

(1) Sulle leggende relative all'imperiale proselita Antonino (Ger. Megillah 72 b., 74 a.) e sui suoi rapporti col patriarca Giuda, v. Bacher, *Tannaiten*, II, 457 s. ; Ginzberg, « Jewish Enc. » I. 656 s.

(2) Ger. Sanhedrin 29 b. Sulla leggenda di Gehazi e del viaggio di Eliseo a Damasco, per cercare, invano, di richiamarlo v. « Jewish Enc. » V. 580 e s.

(3) Sanhedrin 107 b ; Sotah 47 a. Sul secondo esempio di eccesso di zelo e sulle sue conseguenze (soppresso nelle edizioni censurate del Talmud), v. H. Strack, Die Haeretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben, 1910, p. 10 s., 32* s.

diati come i proseliti sono ripudiati inizialmente: ma ricevuti: e debbono ricevere un trattamento amichevole, poichè forse, dopo tutto, essi son divenuti proseliti per motivi religiosi (per amore di Dio) » (1).

Non v'è modo di calcolare statisticamente i risultati della propaganda giudaica nel periodo che studiamo. Ma furono indubbiamente imponenti, anche se si vuol tener conto solo dei proseliti propriamente detti (2). I convertiti furono di razze diverse e di tutti i ceti sociali. Secondo Dione Cassio, Flavio Clemente, uno zio dell' imperatore, console nel 95 d. C., condannato a morte da Domiziano nel medesimo anno sotto la accusa di ἀθεότης, e sua moglie Flavia Domitilla, esiliata sotto la medesima imputazione, furono probabilmente proseliti del giudaismo (3). Giuseppe si dilunga con evidente compiacimento sulla conversione al giudaismo della famiglia reale dell'Adiabene (4), che nel primo secolo dell'era cristiana era governata da re indigeni dipendenti in qualche modo dall' impero partico. Nella prima metà del secolo, la regina Elena abbracciò il giudaismo e suo figlio Izate, che viveva allora lontano, anche lui per conto proprio, si convertì alla medesima religione. Izate, dopo che le succedette sul trono, ricevette la circoncisione, e molti dei suoi congiunti furono indotti a seguirne l'esempio. La regina Elena trascorse molti anni a Gerusalemme e il suo corpo vi fu poi trasportato per essere sepolto in una tomba che ancora si conserva. Izate morì verso il 55 d. C.: anch'egli fu sepolto a Gerusalemme. Il regno passò a suo fratello Mono-

---

(1) Ger Kiddushin 65 b. Cf. Mekilta, Yitro 1 (ed. Friedmann f. 58 a–b; ed. Weiss f. 66a. fine). Come Dio trasse Jethro vicino e non lo respinse, così « quando un uomo viene a te per divenire proselita, non può venire che per amor di Dio (per motivi religiosi); trailo dunque vicino e non lo allontanare ».

(2) V. Harnack, *Mission und Ausbreitung* ecc., p. 13 e ss.

(3) Dione Cassio, LXVII. 14. V. Juster, *Les Juifs dans l'empire romain*, I. 25 f. e la letteratura da lui citata. La maggioranza dei critici pensa che Dione non distingue cristiani da giudei e che queste vittime furono in realtà cristiani. Se si potesse accertare che la Flavia Domitilla il cui nome compare in una iscrizione cristiana era la moglie di Clemente, l'argomento sarebbe decisivo.

(4) L'Adiabene comprendeva in quel tempo la maggior parte del territorio dell'antica Assiria ad est del Tigri. Durante il governo di Izate il re partico Artabano si aggregò il distretto di Nisibi.

bazo II. Anche i suoi successori aderirono al giudaismo. La dinastia si estinse nel 116 d. C., quando Adriano conquistò l'Adiabene e la ridusse a provincia di Assiria. Si può sicuramente arguire, come nelle condizioni analoghe della propaganda cristiana, che gran parte del popolo dell'Adiabene accettò la religione dei sovrani e che la giudaizzazione del popolo sia stata favorita dagli imponenti stanziamenti di ebrei e delle scuole fiorenti a Nisibi (1).

Gli ebrei godettero nell' impero romano di alcuni privilegi ed esenzioni straordinarie, tra cui il piú importante fu quello di non esser richiesti di nulla che potesse significare riconoscimento di un altro Dio (2). Così, dopo Augusto, quando il culto degli imperatori romani divenne una religione imperiale e fu praticato con zelo ossequioso nelle provincie, gli ebrei, ed essi soli, furono dispensati dal manifestare la loro fedeltà in una qualsiasi delle correnti forme di adorazione, quale il bruciare incenso dinanzi all' immagine dell' imperatore o il giurare per gli imperatori. A rigore, simile esenzione avrebbe dovuto comprendere solamente gli ebrei peregrini, e non quelli che possedevano la cittadinanza romana : in particolare non i liberti, i quali legalmente erano costretti a praticare i *sacra* dei loro antichi padroni. Ma anche qui fu fatta un'eccezione in loro favore, come furono concessi loro vari altri privilegi.

Diritti e privilegi di questo genere però appartennero solamente ai membri, per nascita, della nazione giudaica. Se un proselita non prestava culto agli dei, era passibile di giudizio per « ateismo » (3). L'astensione non correva rischio di richiamare l'attenzione se non nel caso di dignitari pubblici, il cui dovere era di presiedere a riti pagani o di assistervi. Convertiti di tal

---

(1) Gius. *Antt.*, XX. 2-4 ; *Guerr.* II. 19. 2 ; IV. 9. 11. , V. 2. 2 ; 3. 3 ; 4-2; 6.1; VI. 6. 3. s. V. Schürer, *Geschichte* ecc., III. 118 e ss. Per le leggende talmudiche su questa dinastia v. Brüll, « Jahrbücher » I. 7. 2-80.

(2) I sovrani ellenistici avevano da molto tempo prima seguito la identica politica, elargendo agli ebrei i diritti di cittadinanza, ma esentandoli in pari tempo dalla partecipazione ai culti pagani, di solito inerente alla qualità di cittadini. V. Juster, *Les Juifs dans l'empire romain* I. 245. s.

(3) Legalmente l'ateismo non era la negazione teorica della esistenza degli dei ; bensì la defezione dal culto agli dei riconosciuti dallo stato.

rango non erano numerosi: e probabilmente pochi di quelli che altrimenti avrebbero abbracciato il giudaismo, ne erano trattenuti dal timore che la legge avrebbe potuto essere invocata contro di loro. Il rigore domizianeo nella riscossione del *fiscus judaicus*, esatto da tutti che, pur senza professare apertamente il giudaismo, vivevano alla giudaica, come da coloro che, nati ebrei, nascondevano la loro origine ebraica (1), diede ben da fare agli spioni, molto incoraggiati. Può darsi che le denunzie colpissero qualcuno molto in alto nella società, più in alto che la massa giudaica romana. Tanto per lo meno sembrano implicare i provvedimenti del suo successore Nerva, il quale rilasciò quelli che stavano sotto l'accusa di ἀσέβεια, richiamò quelli che erano stati esiliati e vietò le delazioni così per ἀσέβεια e adozione di pratiche religiose giudaiche come per infrazione alla legge del didrachma (2). Le leggi tuttavia non furono alterate.

Un colpo ben piú grave all'acquisto di proseliti deve essere stato inferto quando Adriano dichiarò delitto la stessa circoncisione: un provvedimento codesto che si dice provocasse la rivolta giudaica del 132 d. C. (3). La legge, non particolarmente diretta contro gli ebrei, a quanto pare, pose la circoncisione nella medesima categoria della castrazione, delitto capitale (4). Nella proscrizione generale della religione giudaica che seguì la guerra, noi sappiamo di padri condannati a morte per aver circonciso i loro figli (5). Antonino Pio introdusse, in questa legge, un'eccezione in favore dei soli ebrei, autorizzati così legalmente a circoncidere i loro figli. Per tutti gli altri la legge ri-

---

(1) Il balzello riscosso dagli ebrei in ogni luogo per le spese dei sacrifici pubblici nel tempio di Gerusalemme fu da Vespasiano trasformato dopo la distruzione del tempio in una speciale tassa di due drachme a testa da pagarsi al fisco romano (Gius. *Guer.* VII, 6. 6). Sulla esecuzione rigososa della legge per opera di Domiziano v. Svetonio, *Dom.* 12 e su tutta questa materia v. Juster, *Les Juifs* ecc., II. 282 e ss.

(2) Dione Cassio, LXVIII. 1-2: medaglie con la leggenda, *fisci judaici calumnia sublata*. Juster, *op. cit.* I. 258; II. 385.

(3) *Hist. Aug. Hadrian*, 14-2. Fino al suo tempo la circoncisione non sembra essere stata illegale.

(4) Juster, *p. cit.*, I. 264 n.; cf. II 191.

(5) Mekilta, Yitro, 6 fine.: Lev. R. 32. 1.

mase in pieno vigore (1). Le sanzioni subirono qualche variazione nella storia della legislazione, ma furono sempre durissime. Ciononostante, i proseliti continuarono ad aderire al giudaismo, come lo dimostra la reiterazione delle leggi: probabilmente in quantità assottigliata. Le leggi vietarono espressamente ai padroni di circoncidere gli schiavi.

La propaganda cristiana raccolse aderenti tra i proseliti del giudaismo come fra i simpatizzanti, alla larga, della sinagoga. Ve ne furono, secondo gli Atti (II. 10), fra i convertiti della Pentecoste. Uno dei sette amministratori della carità nella comunità ellenistica di Gerusalemme (« diaconi ») fu Nicola, un proselita antiocheno (Atti VI. 4). D'altro canto vi furono proseliti giudaici provenienti dalla chiesa gentile. Epifanio ci narra come Aquila, il traduttore della Bibbia, abbracciò il cristianesimo e fu battezzato, ma poi, mal tollerando la disciplina ecclesiastica, si rivolse ai giudei (2). In mancanza di ogni altra testimonianza del fatto, questa ha riscosso poco credito, e forse non ne merita di più. Però nulla di intrinsecamente inverosimile è in simile cambiamento di fede. In tempo di persecuzione più di una volta cristiani dovettero aggregarsi agli ebrei, onde evadere la prova imposta dalle autorità, l'adorazione imperiale, risparmiata agli Ebrei (3).

Gli editti degli imperatori cristiani contro la circoncisione non sono circoscritti al proselitismo giudaico: han di mira anche parecchie sette cristiane praticanti la circoncisione (4). Ad ogni modo l'aver ribadito le prescrizioni relative alla circoncisione non fu la cosa più importante: chè gli imperatori cristiani fecero della conversione dei cristiani al giudaismo un cri-

---

(1) « Circumcidere Judaeis filios suos tantum rescripto divi Pii permittitur: in non eiusdem religionis qui hoc fecerit castrantis poena irrogatur ». *Digesto*, XLVIII. 8. II (Modestinus). V. Juster, *op. cit.*, I 266 n.; quivi è citata anche la legislazione posteriore.

(2) Epifanio, *De mensuris et ponderibus*, c. 14 s.

(3) Ad uno di costoro, probabilmente un individuo di una certa qualità che cercava così di salvarsi dalla persecuzone di Settimio Severo, Serapione, vescovo di Antiochia al tramonto del secondo secolo, scrisse una lettera. Eus., *H. E.* VI, 12.

(4) Su queste sette v. lo Juster, *op. cit.*, I. 270 s.

mine per sè stesso, con sanzioni sempre più rigide così per il cristiano convertito come per l'ebreo che l'aveva catechizzato. L'ambito della legge fu molto ampio: investiva non solamente l'adesione al giudaismo e alle sue dottrine, ma anche la frequenza della sinagoga e lo stesso chiamarsi giudeo: includendo così non solamente i proseliti maschi, passibili pure delle pene contro la circoncisione, bensì anche le donne, proseliti in senso stretto, e i più generici aderenti del giudaismo. La pena fu da prima lasciata all'arbitrio del magistrato: poi la legge aggiunse la confisca dei beni e l' inabilità a testare. Il responsabile del proselitismo fu poi dalla legislazione equiparato al reo di *laesa majestas*: e, in fine, considerato come reo di delitto capitale, fosse il convertito uno schiavo o un libero (1). Di contro a simili tentativi di sovrani pagani o cristiani di chiudere il giudaismo in sè stesso e di prevenirne la propagazione, gli ebrei persistettero nei loro sforzi missionari, tendenti a fare della religione che Dio aveva rivelato ai loro padri, la religione di tutto il genere umano.

Harvard University. Cambridge Mass. U. S. A.

Giorgio Foot Moore.

---

(1) Quicunque servum seu ingenuum, invitum vel suasione plectenda, ex cultu christianae religionis in nefandam sectam ritumve traduxerit, cum dispendio fortunarum capite puniendum » Nov. Theod. III. § 4. Juster, *op. cit.*, I. 260–262.

LA FILOSOFIA MEDIEVALE NELLE OPERE DI S. GILSON

Les Thomisme, Strasbourg, Vix, 1920. — *Études de philosophie médiévale,* Strasbourg, Faculté des lettres de l'Université, 1921. — *Les philosophie-au moyen age,* Paris, Payot, 1922. — *La philosophie de Saint Bonaventure,* Paris, Vrin, 1924. — *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Gabalda, 1925.

Con le sue opere ormai numerose, Stefano Gilson si è assicurato un posto precipuo fra gli storici della filosofia medievale. Dobbiamo a lui parecchi volumi di studi particolari sui principali problemi e sulle personalità più rappresentative della filosofia dell'età di mezzo, e di più uno studio d'insieme, ricco di contenuto benchè piccolo di mole.

Noi crediamo che queste opere, e specialmente l'ultima, siano destinate ad avere una considerevole diffusione anche in Italia, perchè buone pubblicazioni sulla filosofia medievale continuano a fare difetto fra noi, anche ora che lo studio di essa è stato introdotto nelle nostre scuole medie. Non ci pare quindi cosa inutile parlare delle opere del Gilson: seguiremo l'ordine dello studio d'insieme, ma ci fermeremo specialmente sugli argomenti trattati negli studi particolari.

A noi pare risolta, altrettanto bene quanto brevemente, nelle prime pagine dell'opera d'insieme, la questione circa il senso della frase: *filosofia scolastica.* Per il Gilson essa designa semplicemente la filosofia insegnata nelle scuole del Medio Evo; ogni altro significato più preciso, egli osserva, finisce infatti con l'escludere dalla filosofia scolastica sistemi filosofici, che nel Medio Evo tutti consideravano come scolastici.

Ci riserviamo inveee di valutare in ultimo il giudizio che della filosofia scolastica il Gilson dà, pure nel principio della stessa opera, quando scrive che, *la pensée moderne qui croit devoir ses origines à une révolution et qui se définit volontiers par*

opposition au moyen âge, y trouve en réalité, son origine et n'en est, à bien des égards, que l'aboutissement normal et un simple prolongement.

Al primo periodo, che comprende i secoli dal IX all'XI, il Gilson dedica anche due studi particolari: *Le sens du rationalisme chrétien — La servante de la théologie.*

Sul primo specialmente crediamo opportuno trattenerci, perchè in esso l'A. esamina l'atteggiamento assunto dai tre principali pensatori di tutto il periodo: Scoto Eriugena, Anselmo d'Aosta e Pietro Abelardo, nell'importante problema del rapporto fra ragione e fede. Tale atteggiamento sarebbe in sostanza identico perchè tutti avrebbero limitato il compito della ragione all'intelligenza della fede.

In detto studio infatti il Gilson sostiene, che Scoto Eriugena non è per nulla un razionalista nel senso moderno della parola, non avendo egli in nessun modo subordinata la rivelazione alla ragione, come taluno ha affermato. L'Eriugena ha al contrario creduto fermamente che ogni conoscenza umana presupponga una rivelazione, e che la ragione sia destinata a lavorare sempre e solo su una rivelazione, senza mai poterne oltrepassare i limiti. Egli infatti con tutti i teologi dell'intero periodo, concepiva l'universo intero, come nient'altro che un insieme di simboli destinati a farci conoscere la realtà divina, cioè come una rivelazione, al pari della Scrittura. L'opera della ragione si riduce quindi di necessità alla interpretazione della rivelazione: essa è tuttavia non solo utile ma necessaria, anche per la rivelazione scritturale, perchè anche questa ad evitare che un simbolo sia ritenuto una rappresentazione esatta del suo oggetto ci rappresenta Dio con una moltitudine di simboli che si correggono a vicenda e si contrappongono anche. L'autorità, sulla quale l'Eriugena rivendica la superiorità della ragione non è perciò quella della rivelazione ma quella della interpretazione data dai padri alla rivelazione. I padri addivennero con la loro ragione alla interpretazione della Scrittura poi tramandata ed accolta dalla cristinanità; questa interpretazione non rappresenta quindi l'autorità di Dio, ma l'autorità della ragione cristallizzata. E' quindi sempre soggetta al con-

trollo della ragione, ed è sempre necessario optare per la ragione ogni qualvolta essa con la ragione si trovi in conflitto. In tal caso infatti il conflitto sarebbe tra la retta ragione e una falsa autorità. Fra la retta ragione e la vera autorità, cioè fra la ragione e l'autorità di Dio; non vi può essere invece alcun conflitto, promanando anche la ragione da Dio.

E' quindi lecito chiedersi, osserva il Gilson, se l' epiteto di razionalista conserva un senso, quando è applicato a un uomo che ebbe la preoccupazione di confondere la filosofia e la teologia sotto l'autorità indiscutibilie della Scrittura, e che concepì la conoscenza naturale e filosofica come una specie di illuminazione e di rivelazione divina.

Quegli che dal De Wulf e da altri è stato chiamato il padre dell'antiscolastica, almeno circa il rapporto fra fede e ragione, si trova vicinissimo al padre della scolastica, ad Anselmo d'Aosta: ambedue restano fedeli al concetto di una sapienza unica che in sè comprende ragione e rivelazione, ed ambedue credono che ogni speculazione filosofica debba partire dalla rivelazione per sfociare unicamente nella intelligenza della stessa rivelazione. Anselmo infatti, continua il Gilson, non ha mai scritto una sola opera di filosofia, se intendiamo per filosofia una ricerca che parta da premesse razionali per arrivare a premesse razionali; per lui la ragione è sì capace di fornire dimostrazioni necessarie, ma solo per oggetti dati dalla fede; anche il *Monologio* e il *Proslogio*, a cagione dei quali si è parlato di razionalismo cristiano, e lo stesso argomento ontologico, non sono che meditazioni sul contenuto della fede. Il noto argomento è lo sforzo di un'anima che domanda alla grazia di istruirlo sull'oggetto della fede e che ringrazia la bontà divina di averlo illuminato: in esso infatti Anselmo parte dalla nozione di Dio fornitagli dalla fede e cerca, con l'aiuto di Dio, una prova rapida e diretta dell'èsistenza di questo essere perfettissimo, nella quale già crede.

Identico sarebbe l'atteggiamento d'un altro preteso razionalista cristiano, di Pietro Abelardo. Abelardo non pretende infatti di dimostrare i dogmi ma cerca solo di dare con la ragione un senso alla rivelazione, che per se stessa sarebbe una semplice

verborum prolatio. Gli errori attribuitigli dipenderebbero dal fatto, che si sono prese per spiegazioni esaurienti quelle che nel suo pensiero non erano che interpretazioni provvisorie ed approssimative. Egli non è mai stato razionalista, nè di intenzione perchè dichiara il mistero impenetrabile, nè di fatto perchè non ha mai sostenuto che i suoi paragoni fossero equivalenti esatti della realtà del dogma. Anche quando afferma che i filosofi pagani hanno avuta una certa conoscenza dei misteri, non sottomette il mistero alla ragione, ma anticipa la rivelazione, perchè crede che essi vi siano pervenuti per una illuminazione divina, meritata con la purità e perfezione della vita: così illuminati poterono leggere le verità divine nelle cose, dove sempre erano state scritte.

Ora che nessuno dei tre maggiori rappresentanti della filosofia medievale nel suo primo periodo possa dirsi un razionalista, nel senso moderno della parola, è anche per noi certo e chiarissimo; ma che il loro atteggiamento circa il problema del rapporto fra ragione e fede sia pressochè identico, non è, a nostro giudizio, cosa altrettanto chiara e certa.

Il fatto stesso che l'atteggiamento di Anselmo non ha destato alcuna opposizione da parte della chiesa, mentre quello degli altri due dottori è sempre stato riguardato con sospetto e anche condannato, lascia supporre che una divergenza e non piccola vi sia.

Il Gilson stesso riconosce che Anselmo, a differenza dello Scoto, si preoccupa molto meno del simbolismo scritturale che del contenuto della fede. Noi aggiungiamo che l'Eriugena, attribuendo alla ragione il compito di determinare il senso della Scrittura e di decidere ancora se essa debba essere interpretata in senso allegorico o letterale, finisce per costituire la ragione arbitra della rivelazione, ed anticipa lo stesso principio del libero esame ; che lo stesso deve dirsi di Abelardo, se anch'egli, come il Gibson riconosce, concepisce *l'intelligere* come il dare un significato alla rivelazione e questa come una semplice *verborum prolatio*, come un semplice *dici*, senza senso alcuno.

Ben diverso è il concetto che dell'*intelligere* ha Anselmo. Per lui non si tratta di dare un senso alla rivelazione; ma solo

di giustificare, dal punto di vista della ragione, dottrine accettate per fede e aventi già un senso ben definito, quella ad esempio della esistenza di un essere di cui non si può pensare il maggiore.

Anselmo cioè si limita ad usare la ragione in senso apologetico e perciò di lui in certo senso si può dire che la subordina alla rivelazione. Di Scoto e di Abelardo si deve dire al contrario che subordinano la rivelazione alla ragione: essendo inatti il senso e non la lettera che interessa, essi con la loro teoria finiscono per fare della ragione la costruttrice della rivelzione.

Per questo noi pensiamo che l'appellativo di razionalisti non sia per loro fuor di proposito, benchè neppur essi possano dirsi tali nel pieno senso moderno della parola, non fosse altro perchè concepiscono la ragione come una rivelazione.

L' Eriugena e Abelardo ci appaiono così molto vicini a Berengario di Tours e ai dialettici del sec. XI di cui parla il Gilson, i quali per l'uso intemperante della dialettica, che consideravano come l'istrumento per eccellenza della scoperta del vero, provocarono una reazione contro lo stesso studio della filosofia. Di essa tratta il Gilson nell'altro studio: *La servante de la théologie*. Fondandosi sui loro scritti, egli dimostra che Gregorio VII e i teologi intransigenti suoi partigiani nell'opera di riforma della Chiesa, Pier Damiani in primo luogo, considerarono la rinuncia alla filosofia come elemento della rinuncia al mondo, e quindi come necessaria al vero cristiano. La filosofia, secondo Pier Damiani, deve essere trattata come la schiava del Deuteronomio, a cui l'Israelita suo signore non si accosterà prima di averle rasi i capelli e mozzate le unghie. La filosofia è cioè chiamata dal Damiani serva della teologia, non perchè questa possa e debba rimettere alla filosofia la cura di compiti anche solo inferiori, ma per significare, al contrario, che la teologia non deve avere alcuna confidenza nella filosofia, ma mantenerla con la prudenza più sospetta in uno stato di stretta servitù: è l'idea di schiavitù che predomina su quella di utilizzazione.

Questo atteggiamento verrebbe seguito anche dai papi fautori dell'Università di Parigi: essi la scelgono per farne la

cittadella della fede. La politica di Innocenzo III e dei suoi successori è infatti di sostenere e favorire l'Università di Parigi per servirsene e per mantenere il primato della teologia sulla filosofia e le altre scienze. Anche Gregorio IX, scrivendo ai maestri dell'Università, paragona la filosofia alla schiava del Deuteronomio, e proclama che non è lecito dedicarsi alle altre scienze se non nella misura in cui queste sono utili alla teologia. I papi, aggiunge il Gilson, non hanno nutrita alcuna tenerezza per Aristotele prima che fosse battezzato, tanto vero che ne proibirono la fisica e metafisica; essi ebbero solo in vista una utilizzazione dell'aristotelismo, come è provato anche dall'ordine, inattuabile, dello stesso Gregorio IX di purgarne le opere. La filosofia moderna ha così avuto nascita in una Istituzione voluta dalla chiesa per fini religiosi, e in gran parte contro lo spirito della Istituzione stessa.

La teologia infatti, dopo aver rifatta l'educazione filosofica del mondo occidentale, disperò di accordarsi con la propria serva, rinunciò ai suoi servizi e separandosi da essa rimise in libertà la schiava della Scrittura. A giudizio del Gilson questa opera di liberazione sarebbe stata compiuta da Alberto Magno e da Tommaso d'Aquino, i quali sotto l'identità della formola avrebbero avuto ben altro concetto del rapporto fra filosofia e teologia. Vedremo più sotto in che grado tutto questo sia vero, intanto a noi pare che anche fra Pier Damiani e i pontefici sostenitori dell'Università di Parigi, sotto l'identità della formola, si nasconda un concetto non interamente identico: al concetto di schiavitù a noi pare già sottentrato quello di utilizzazione.

Ma con le osservazioni sopra riferite il Gilson ha già toccato il sec. XIII, cioè il periodo piú importante della filosofia medievale. Ad essa egli dedica con ragione la maggior parte dei suoi studi.

Nel saggio che ha per titolo: *La doctrine de la double verité*, il nostro autore non si limita a dimostrare che tale dottrina non fu seguita dagli averroisti, ma solo loro attribuita dagli avversari — Sigieri pur sostenendo che Aristotele ha insegnate dottrine in contrasto con quelle della fede, riconosce apertamente che la verità sta sempre dalla parte di quest'ul-

tima; altri averroisti più estremi ammettono invece che essa stia unicamente dalla parte della ragione e considerano la fede come un surrogato della verità, ad uso dei semplici ed ignoranti — ma mira specialmente a determinare quale conflitto la filosofia di Aristotele abbia sollevato nella coscienza medievale.

Essa, col concetto di Dio che è solo pensiero di sè stesso e nulla conosce di quanto sta fuori di lui, dell'universo esistente *ab aeterno* indipendentemente da Dio, dell'anima umana come forma del corpo e perciò pereunte col corpo, dell' intelletto eterno ma unico per tutti gli uomini, avrebbe distrutta l'illusione che la speculazione filosofica si dirigesse spontaneamente verso lo stesso oggetto della fede, che essa fosse un adombramento della rivelazione, come le dottrine platoniche avevano potuto far credere.

Il problema del rapporto fra ragione e fede si presenta così in tutta la sua importanza. Gli averroisti disperarono del loro accordo, ma non ebbero molto seguito. Più che ad essi quindi il Gilson dirige l' attenzione ai rappresentanti delle due maggiori correnti in cui i filosofi del Medio Evo si divisero, dopo l'apparizione di Aristotele: Bonaventura da Bagnorea e Tommaso d'Aquino.

A San Bonaventura egli dedica un grosso volume in cui troviamo, in primo luogo, una esposizione lucida e completa dell'intero sistema. Abbiamo anche visto con piacere che nel giudicare l'opera del Serafico il Gilson concorda in molti punti con quanto noi in un nostro lavoro su san Bonaventura già avemmo occasione di scrivere.

Anche egli infatti rigetta la tesi degli editori di Quaracchi, per i quali Bonaventura sarebbe un Tommaso incompleto, avrebbe balbettato quello che poi l'Aquinate insegnò con chiaro linguaggio; e ciò per non avere egli potuto conoscere con esattezza le dottrine di Aristotele. Le conobbe invece, ma non le seguì, perchè gli parvero contrastanti con la dottrina della fede; perciò, anche se non fu nemico personale dell'Aquinate fu però necessariamente *derrière Jean Peckham* nella lotta da questi sostenuta contro il tomismo. Il sorgere e lo svilupparsi delle nuove dottrine albertino-tomistiche non fecero infatti

che consolidare in lui l'agostinismo tradizionale, di cui fu il principale propagatore e difensore.

Potremmo continuare indicando i punti in cui le conclusioni del Gilson non sono che accettabili a nostro giudizio, ma ci pare più utile fermarci sopra un argomento in cui, anche dopo le spiegazioni del Gilson, crediamo di dovere continuare a dissentire.

Contro lo Zigliara, gli editori di Quaracchi, il De Wulf ed altri interpreti chiesastici, miranti a purgare il Serafico da ogni ombra di ontologismo, noi abbiamo sostenuto che egli, allontanandosi anche in questa fondamentale questione dall'Aquinate e mantenendosi fedele ad Agostino, ammette espressamente che la mente umana, essendo in diretto contatto con Dio ad essa presente, intuisce in luí le idee archetipe di tutte le cose e raggiunge così una conoscenza certa e immutabile.

Ora il Gilson, pur sostenendo che Bonaventura e Tommaso rappresentano due correnti di pensiero fra loro ben diverse, tradizionale l'una, novatrice anzi rivoluzionaria l'altra, finisce per attribuire, su questo punto, al Serafico una teoria che è in sostanza la tomistica.

Egli afferma infatti che le ragioni eterne non sono per Bonaventura oggetto, ma solo mezzo di conoscenza. Fondandosi sulla frase: *ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio æterna ut regulans et motiva*, afferma che quella delle ragioni eterne è una semplice azione motrice e regolatrice della nostra conoscenza, che a questa esse darebbero cioè la immutabilità e l'assolutezza solo indirettamente mediante i primi principi che da esse germogliano; esse agirebbero in noi, come la luce divina, per modo di presenza non a titolo di oggetto conosciuto.

Così intesa la dottrina di Bonaventura sulla conoscenza *in rationibus æternis* si riduce, pare a noi, alla semplice ammissione di una influenza delle ragioni eterne sull'atto pel quale conosciamo, cioè precisamente a quella che Bonaventura espressamente rigetta, nella *Quaestio IV De Scientia Christi*, dopo averla esposta con queste parole: *Alio modo ut intelligatur quod ad cognitionem certitudinalem necessario concurrit ratio*

aeterna quantum ad suam influentiam, ita quod cognoscens in cognoscendo non ipsam rationem aeternam attingit, sed influentiam eius solum.

Noi infatti non riusciamo a comprendere che differenza vi sia fra il raggiungere la sola influenza delle speci eterne e non le speci, e l' azione sia pure diretta di esse, di cui parla il Gilson, senza che esse siano oggetto di conoscenza. Per noi le due interpretazioni ne formano una sola: sono la riduzione tomistica della *cognitio in rationibus aeternis* al concorso divino.

Aggiungiamo anzi che, per quante interpretazioni sottili si possano escogitare, esse si riducono sempre, o ad ammettere che le speci eterne siano oggetto di conoscenza o a ridurre tutto al solo concorso divino.

Anche Bonaventura, non credendo sufficiente questa seconda ipotesi, finisce per aderire alla prima. Ma perchè egli insieme nega la visione dell'essenza divina, viene a trovarsi in un atteggiamento contraddittorio: di qui l'incertezza delle sue espressioni e la diversità delle interpretazioni a cui hanno dato luogo.

Questa incertezza però non riguarda il principio che le ragioni eterne siano oggetto di conoscenza, ma solo il modo in cui lo sono. Che lo siano Bonaventura espressamente lo afferma, nè lo potrebbe negare se si pensa che a suo giudizio Dio stesso coopera come oggetto alla nostra conoscenza; che egli anzi, come le note frasi dell'*Itinerarium* asseriscono in modo fin troppo chiaro, è l'oggetto primo dell' intelletto umano, ed insieme la condizione perchè questo possa conoscere qualsiasi cosa.

Ora poichè Bonaventura ammette tanto espressamente l'intuito per lo stesso essere divino, e precisamente perchè in esso vi sono le ragioni eterne di tutte le cose, a noi pare un fuor d'opera il tentare di sostenere che non l'ammetta per queste.

Vediamo piuttosto in che modo esse sarebbero intuite. Prima di tutto sono intuite in Dio, non in quanto esso esiste trascendentalmente, ma in quanto è presente nel nostro spirito, e per questo noi vediamo nella dottrina bonaventuriana un precorrimento della rosminiana; in secondo luogo sono intuite in modo non pieno (*ex parte*), indistinto (*in sua generalitate*),

confuso, in una parola nel modo possibile ad un intelletto limitato quale è l'umano. Sono perciò insufficienti ad appagare il nostro desiderio di conoscere, cioè a darci i concetti chiari di tutte le cose; servono solo come stimolo a trarli dalle immagini sensibili (*ratio motiva*) ed insieme come norma (*ratio regulans*) per la retta formazione di essi. Così si comprende come Bonaventura possa affermare che, sebbene il nostro intelletto raggiunga le idee eterne, pur tuttavia la conoscenza degli universali è dovuta al senso, alla memoria e all'esperienza: l'esperienza dà infatti all'intelletto la materia e le idee eterne gli danno la norma per tutte le conoscenze.

Il Gilson, a sostegno della sua interpretazione, ricorda espressioni bonaventuriane di incerto significato, come *obiectum fontanum* e *contuitum*. Per noi, appunto perchè di significato non chiaro, debbono essere intese in senso conforme alle chiarissime e ripetutissime.

Per il Gilson invece *l'obiectum fontanum* sarebbe *un objet que l'on ne découvre pas, mais dont on est contraint d'affirmer l'existence, parce qu'elle est requise pour expliquer les effets qui en decoulent* e il contuito non sarebbe *que l'apprehension dans un effet perçu de la presence d'une cause dont l'intuition nous fait défaut.*

Per noi *obiectum fontanum* significa che la luce eterna è l'oggetto primo, la fonte di tutte le conoscenze, e *contuitum* che l' intuito delle speci eterne è imperfetto, od anche che è congiunto con quello delle speci create. Non vogliamo però insistere su queste interpretazioni; quello che ci riesce difficile ad ammettere è, che il dire la luce eterna *obiectum fontanum* significhi negare che sia *obiectum*, e il dirla contuita significhi negare che sia intuita.

Ma la ragione principale per la quale il Gilson non ammette ontologismo in Bonaventura è la negazione, veramente esplicita nel Serafico, della visione dell'essenza divina da parte dell'uomo. Noi riconosciamo che la nostra interpretazione, se riesce a distinguere la conoscenza umana dalla visione beatifica, non riesce però ad escludere la visione dell'essenza. Ma con tutto ciò essa rimane per noi l'unica interpretazione possibile,

e perciò la vera; perchè fosse errata bisognerebbe prima provare l' impossibilità per Bonaventura di cadere in contraddizioni. Per noi il suo sistema non è un amalgama contraddittorio di principi agostinistici ed aristotelici, come è stato giudicato da certi tomisti ; è l'agostinismo tradizionale, come per il Gilson, e perciò ne conserva i pregi ma anche le manchevolezze.

Ora anche in Agostino troviamo la stessa oscillazione circa la visione di Dio: anch'egli la nega come tesi e l'ammette, sia pure implicitamente, con la sua teoria gnoseologica. Tale oscillazione è anzi per noi non solo possibile, ma inevitabile: scaturisce infatti dall'antitesi fra immanenza e trascendenza che sta alla base, sempre a nostro giudizio, non del solo agostinismo, ma dello stesso cristianesimo: Dio è immanente allo spirito e perciò conoscibilissimo, oggetto primo di conoscenza; Dio è infinitamente trascendente, e perciò inconoscibile.

Comunque, per la parte interpretativa del sistema bonaventuriano, è questo il solo argomento di vera importanza in cui non ci è dato accettare le conclusioni del Gilson.

Anche più estesamente si occupa il Gilson di Tommaso d'Aquino. Alla esposizione delle dottrine tomistiche egli dedica due interi volumi: nell'uno (*Le Thomisme*) espone la metafisica, nell'altra (*Saint Thomas d'Aquin*) la morale tomistica. Inoltre il maggiore fra i saggi del volume delle *Études*, è pure dedicato all'Aquinate (*La signification historique du thomisme*). E' su di esso specialmente che intendiamo trattenerci, perchè ivi il Gilson non espone la dottrina tomistica, ma cerca di determinarne il significato storico.

La sintesi dottrinale dell'Aquinate è il risultato d'una sofisticazione della ragione per opera del sentimento religioso, o di uno sforzo tentato dalla ragione per riconquistarsi sul sentimento religioso ? E' la soluzione di questo problema che il Gilson chiede alla storia.

Egli riconosce che l'opinione oggi prevalente crede vera la prima ipotesi, considera l'opera tomistica come uno sforzo per piegare i dati della ragione nel senso della rivelazione, e la giudica perciò meno una filosofia che una apologetica. Ma egli è dell'opposto parere. Se l'opera dell'Aquinate, ci osserva, fosse

più una apologetica che una filosofia, sarebbe uscita da preoccupazione fondamentalmente religiose; per conseguenza il dogma vi dovrebbe sempre giuocare una parte rigorosamente determinante; di più Tommaso avrebbe sempre considerata come vera la tesi filosofica piú favorevole alle esigenze della fede.

Ora egli non vede nulla di ciò nell'opera dell'Aquinate e del suo maestro Alberto Magno. Al contrario l'uno e l'altro benchè avessero per mansione ufficiale di insegnare la teologia, fecero dello studio e dell'interpretazione di un filosofo pagano l'opera di tutta la loro vita. Contro i tentativi di dimostrazione dei dogmi in cui si indugiava l'agostinismo tradizionale, Alberto afferma che la Trinità è in opposizione ai principi della ragione e Tommaso non contento di negare la dimostrabilità della fede, ammucchia le difficoltà intorno alla conoscenza ridotta che possiamo avere di Dio, e sospende la verità dell'esistenza di Dio al valore del principio di causalità, e alla legittimità dell'uso che egli ne fa. In luogo di scegliere le soluzioni filosofiche più affini alla fede, Tommaso dà l'impressione di avere scelte quelle ad essa più resistenti.

Tanto Alberto poi che Tommaso, pur accettando la formola papale: *philosophia ancilla theologiae*, ne danno una interpretazione tutta nuova: con essi la teologia per meglio assicurarsi i servizi della propria schiava comincia con rimetterla in libertà; si fa cioè il primo passo nella via che conduce alla scissione della unica sapienza agostinistica, in una teologia positiva, e in una filosofia indipendente. Tutto lo sforzo dell'Aquinate consiste non nel mettere la ragione al servizio della fede, ma nel renderla indipendente, nell'assegnarle un campo in cui essa sia padrona in casa propria e nell'accettarne totalmente le esigenze. Gli storici della filosofia debbono quindi vedere nel tomismo il primo sistema di verità puramente razionali che la speculazione occidentale abbia generato, e una delle origini dirette della filosofia moderna. Anzi col tomismo risorgerebbe addirittura la filosofia morta nel III sec. con Porfirio, se si intende questa, come *une interpretation naturelle de l'universe, une vue d'ensemble sur les choses prise du point de vue de la raison.*

In breve l'Aquinate sarebbe non solo più filosofo che apologista, ma un assertore in pieno Medio Evo dell'indipendenza filosofica e per ciò il primo filosofo moderno.

Ora al giudizio del Gilson noi opponiamo prima di tutto un fatto, che non ci pare di poco valore: il fatto che il tomismo oltre contare i suoi seguaci solo nel campo chiesastico, è stato abbracciato dalla chiesa in tal modo da obbligarci a riconoscere che essa ha confusa la propria dottrina con la tomistica, e legate le sue sorti, nel campo del pensiero, a quelle del tomismo.

Come si spiegherebbe questo fatto se il tomismo fosse più una filosofia che una apologetica, ed una filosofia che apre la via a quella indipendenza ed autonomia del pensiero, che la chiesa ha sempre condannato e sempre condannerà, perchè incompatibile con la ben nota infallibilità ed universalità di magistero, che essa rivendica esclusivamente a sè?

Non è però solo per questo fatto che noi seguiamo un giudizio del tutto opposto a quello del Gilson. E' l'esame diretto del sistema tomistico e dei suoi legami storici che ci induce a considerare il tomismo come il maggior sforzo apologetico in difesa del dogmatismo cattolico, e l'Aquinate, come il rappresentante più genuino del pensiero medievale in ciò che lo oppone al moderno, cioè nell'asservimento della ragione alla fede, anzi all'autorità della chiesa. Per noi vi è perfetta armonia fra il Tommaso del *De regimine principum* e il Tommaso delle opere speculative. Come il primo mira ad assoggettare individui e stati (*omnes reges populi christiani*) all'autorità papale, così il secondo mira a sottomettere alla stessa autorità tutte le menti.

Prima di tutto il fatto che Alberto e Tommaso abbiano impiegata gran parte della vita nello studio di Aristotele, non toglie nulla al carattere apologetico della loro opera: per cristianizzare Aristotele e servirsene, dovevano prima di tutto conoscerlo.

In secondo luogo a noi non pare esatto concepire l'agostinismo come un tentativo di dimostrazione della fede e il tomismo come rinuncia a questo tentativo. Per noi è vero l'opposto. L'agostinismo, come del resto anche l'Aquinate, cercava sì di confermare con ragioni i dogmi che accettava per fede, ma era

conscio della insufficienza probativa di tali ragioni: Bonaventura le chiama *argumenta probabilia* anzi semplici esercitazioni dell'intelletto; e quel che più importa, l'agostinismo, riconoscendo che la fede non può essere causata che dalla volontà mossa dalla grazia, veniva a concepirla come un immediato dal punto di vista della ragione, rinunciava cioè a quella giustificazione razionale di essa che Tommaso invece tentò.

Tommaso infatti riconosce sì che i dogmi di fede (*articuli fidei*) non possono essere dimostrati, ma in compenso pretende dimostrare, e con ragioni ben solide, non suscettibili di irrisione da parte degli infedeli, tutte le verità necessarie a procurare l'assenso alle dottrine della chiesa (*preambula ad articulos*), cioè i così detti motivi di credibilità. Se il suo tentativo fosse riuscito, l'adesione di fede sarebbe diventata la semplice conclusione di un ragionamento, la verità degli stessi dogmi risulterebbe provata almeno indirettamente, come ritenne del resto lo stesso Aquinate, e dimostrato pure sarebbe quello assoluto magistero che la chiesa sempre ha rivendicato.

Ora come si può negare il prevalente carattere apologetico di un opera mirante a tutto questo? come si può negare che essa sia uno sforzo per piegare i dati della ragione nel senso della rivelazione?

Certo, per raggiungere gli intenti apologetici, l'Aquinate ebbe bisogno di elaborare anche una filosofia, in concreto la cristianizzazione di Aristotele, ma è questa che è derivata, perchè in funzione delle preoccupazioni apologetiche; solo in un secondo momento Tommaso è quindi un filosofo.

Ma anche se l'intento predominante è apologetico, l'uso della ragione non potrebbe essere legittimo?; la ragione di Tommaso non potrebbe condurre alla fede rimanendo indipendente dalla fede, o non potrebbe conservare questa indipendenza almeno nelle questioni più strettamente filosofiche?

Non vogliamo discutere sulla possibilità di tale indipendenza, la lasciamo affermare a quanti credono nella razionalità della fede cattolica. A noi basta provare che di fatto, in Tommaso, essa non esiste. Tommaso non libera la schiava della teologia ma, sotto una vana parvenza di libertà, ne ribadisce i

vincoli; egli perciò non rappresenta l'avviamento al pensiero moderno, ma l'ostacolo da superare per pervenirvi.

E' infatti noto che per l'Aquinate non vi può essere contrasto fra ragione e rivelazione, perchè ambedue provengono da Dio. Ma la rivelazione è un complesso di dottrine ben determinate, è soluzione definitiva degli stessi problemi di cui la ragione filosofica cerca la soluzione. Ora se si esclude il disaccordo, bisogna riconoscere che la ragione, lungi dall'essere indipendente nel suo cammino e nella sua meta, ha invece tutto già predeterminato; anche il Gilson infatti ci dice che per Tommaso *toutes les fois qu'une conclusion philosophique contredit le dogme, c'est un signe certain que cette conclusion est fausse.*

Ma ammesso tutto ciò, come si può negare che il dogma sia l'unico criterio di vèrità nel sistema tomistico ?

E se il dogma è il criterio a cui la ragione deve sempre conformarsi nelle sue ricerche, come si può parlare della sua indipendenza di fronte alla teologia? A che si riduce un uso così fatto della ragione, se non ad una utilizzazione di essa per parte della teologia?, e tutta la novità della interpretazione della formola: *philosophia ancilla theologiae* che cosa è, oltre un maggior lavoro della schiava a vantaggio della signora ?

Il Gilson afferma ancora che il tomismo è il solo tentativo di modernismo che sia riuscito. Per noi il paragone è vero, ma solo in parte; è vero perchè tanto il modernismo che il tomismo sono una apologetica nuova e ardimentosa. Il modernismo di fronte al diffondersi irresistibile di una filosofia in contrasto col dogmatismo cattolico si assunse l'arduo compito di salvare la parte vitale del cattolicismo, senza rinnegare quella filosofia; l'Aquinate di fronte al diffondersi egualmente irresistibile dell'aristotelismo, che distruggeva l'illusione dell'accordo spontaneo fra ragione e fede, si assunse un compito non meno arduo, non solo cioè di eliminare il dissidio, ma di servirsi di Aristotele per arrivare alla fede.

Vi è però una differenza grande fra il tomismo e il modernismo, e tale da giustificare la piena accettazione del primo da parte della chiesa e la condanna del secondo. Nel modernismo infatti noi vediamo quello che nel tomismo non riusciamo a

vedere: una vera e piena indipendenza della ragione di fronte alla fede, per il principio, basilare in tutte le correnti modernistiche, della immediatezza e originalità della esperienza religiosa. Sotto questo punto di vista il modernismo è molto più vicino alla corrente agostinistica: essa infatti concependo la fede come un immediato e rinunciando a farla derivare dalla ragione, veniva a propugnare lo stesso principio del modernismo, e conteneva per conseguenza in sè il germe della stessa indipendenza della ragione. Ognun vede quindi che neppur noi rigettiamo il giudizio del Gilson sul rapporto fra filosofia medievale e moderna; solo valutiamo in modo molto diverso il contributo dato dalle varie correnti della prima al sorgere della seconda.

Ma per ben determinare in che senso e misura ognuna vi abbia contribuito, ci è necessario tener conto di quanto, almeno di più saliente, afferma il Gilson a proposito dell' ultima parte della filosofia medievale.

Egli osserva giustamente che alle tre note correnti in cui, dopo gli studi del Mandonnet, si sogliono dividere i pensatori del sec. XIII, agostinistica, tomistica e averroistica, un'altra ne va aggiunta di cui ordinariamente si sconosce l'originalità e la importanza: essa infatti s'orienta tanto prima della Rinascenza, nella direzione delle scienze della natura. Centro di essa è l'università di Oxford e Ruggero Bacone uno dei suoi maggiori rappresentanti. A Oxford si segue l'agostinismo tradizionale, e insieme si coltivano le matematiche e le scienze positive; si studia anche là Aristotele, ma specialmente nella parte empirica.

Anche la personalità di Ruggero Bacone ci è dal Gilson presentata in una luce piú simpatica che dagli storici neo-tomisti della filosofia medievale; i quali credono di potere affermare che la sua filosofia e teologia non è al corrente del movimento intellettuale del tempo, solo perchè non la trovano conforme a quella dell'Aquinate. Secondo il Gilson il merito di Bacone sarebbe il concetto profondo che egli ebbe del metodo scientifico: al metodo matematico curato da Alberto Testagrossa, aggiunge il metodo sperimentale, e osa concepire, in pieno secolo XIII, *une scholastique fondée sur une science entiè-*

rement neuve, libéree de l'influence d'Aristote et uniquement justifiable de l'expérience et de la raison.

Però circa il rapporto fra filosofia e teologia, Bacone rappresenterebbe un passo indietro nella via che conduce all'indipendenza della filosofia, perchè concepisce quest'ultima come una illuminazione o rivelazione, e ne restringe il compito alla intelligenza della Scrittura. A nostro giudizio invece egli rappresenta un passo in avanti: la concezione della ragione come lo strumento per la interpretazione della Scrittura porta, come già osservammo a proposito dell'Eriugena e di Abelardo, al principio del libero esame, e per conseguenza alla stessa autonomia del pensiero filosofico. Del resto lo stesso Gilson ci dice, che fu questa concezione della filosofia che indusse Bacone a considerarsi un profeta, e a credere di potersi rivolgere allo stesso papa con linguaggio di riformatore.

Passando al periodo post-tomistico, il Gilson osserva che l'ordine domenicano, dopo aver prodotto due geni di prim'ordine, Alberto e Tommaso, non ci dà quasi nessun altro pensatore originale. « Il débute par une révolution philosophique, mais, le nouvel état de choses une fois fondé, il s'y tient. Les Franciscains au contraire vont inaugurer un travail de révision et de critique, tant sur le contenu meme des doctrines que sur leurs principes, qui va entraîner progressivément la philosophie médiéval dans la direction de la Renaissance. Ajoutons, que l'influence franciscaine est inseparable au XIV^{e} siècle de celle de l'université d'Oxford et du génie britannique. C'est Oxford qui va défaire ce qu'a fait Paris; Duns Scot prépare Occam et Occam annonce sur plus d'un point l'esprit de la philosophie moderne. Envisagé du point de vue thomiste, le mouvement qui commence à Duns Scot ne peut être evidemment considéré que comme le point de départ d'une décadence; mais considéré d'un simple point de vue historique, c'est bien lui qui prépare au contraire l'avènement des philosophies nouvelles et en explique l'apparition ».

Noi ci troviamo pienamente d'accordo col Gilson in tutto questo, e condividiamo pure interamente il giudizio che egli dà dell'occamismo e della filosofia del sec. XIV in genere: " Les

caractère propre du XIV^e^ siècle c'est d'avoir désespéré de l'oeuvre tentée par le XIII^e^. D'une part en effet, Occam, avec ses predecesseurs et ses disciples, restreint, plus encore que ne l'avait fait Duns Scot, le domaine de la démonstration philosophique et il accentue la séparation qui s'annoncait déja entre la philosophie et la theologie; d'autre part les averroïstes latins se multiplient malgré les condamnations dont la doctrine avait été frappée et leurs allusions transparentes ne permettent plus guère de douter de leur foncière incredulité; d'autres penseurs enfin se desintéressant complètement d'accorder la raison avec la foi, renoncent à l'une pour sauver l'autre et demandent à la contemplation mystique le fondement de croyances que ne garantit plus la dialectique.... Comment ne pas voir, dès lors, que cette évolution de la philosophie médiévale porte en elle sa raison nécessaire, et que le XIV^e^ siècle, qui paraît purement négatif et destructeur lorsqu'on l'envisage du point de vue thomiste, est eminemment positif et constructif lorsqu'on l'envisage au contraire du point de vue de la philosophie moderne? »

Ma per noi l'opera della quale il sec. XIV dispera, è quella tentata dall'Aquinate col principio: *ratio ducit ad fidem*, e l'influenza dell'agostinismo tradizionale su Duns Scoto e su Occam è tanto forte e diretta da permetterci di dire che se Scoto prepara Occam, Bonaventura prepara Duns Scoto e Occam. Lo scotismo e l'occamismo non sono certo l'agostinismo tradizionale incarnato in Bonaventura, ma sono lo sviluppo logico che esso doveva assumere di fronte all'espandersi del tomismo. Infatti quando Scoto e Occam, di fronte alle pretese tomistiche di dimostrare le dottrine *praeambula ad articulos*, restringono sempre piú il cerchio delle verità dimostrabili, fino ad arrivare alla separazione fra filosofia e teologia, non fanno che sviluppare il principio agostinistico della immediatezza della fede, della impossibilità di giungervi con la ragione.

Non sono cioè solo i francescani del sec. XIV che conducono progressivamente la filosofia medievale nella direzione della Rinascenza e della filosofia moderna; è tutta la corrente agostinistica, ed essa vi perviene non ricevendo dall'Aquinate l'impulso, ma superandolo come un ostacolo.

Il Gilson conclude la sua trattazione sulla filosofia di Bonaventura osservando che la dottrina sua e quella dell'Aquinate sono due filosofie differenti, ma due filosofie cristiane, e che ogni minaccia contro la fede le trova unite. Ora che Tommaso e Bonaventura fossero sempre pronti a lottare in difesa della fede è anche per noi fuor di dubbio; ma che nel modo di lottare si siano trovati uniti e concordi è per noi molto lontano dal vero. A nostro avviso l'uno distrugge quello che l'altro edifica; Bonaventura non può impedire il trionfo del tomismo, ma a lui sottentrano nella lotta i confratelli del sec. XIV. Essi sviluppando precisamente i principi antintellettualistici dell'agostinismo tradizionale, minano alla base il razionalismo teologico dell'Aquinate, per il quale la ragione è il veicolo alla fede, e arrivano così a quella separazione fra filosofia e teologia (*théologie positive d'une part, uniquement fondée sur la révélation prise comme fait et libre de toute justification philosophique; philosophie pure d'autre part qui ne se reconnait pas d'autre tâche que d'aller de la raison à la raison sans situer son but ni chercher de secours ailleurs qu'en soi même*) che rappresenta, anche a giudizio del Gilson, il sorgere del pensiero moderno.

Prima di concludere una parola sull'averroismo latino. Noi conveniamo col Gilson quando scrive che *c'est l'averroïsme, et non la scholastique en général, que l'on a le droit d'assimiler a un aristotélisme obstiné et borné*; ma aggiungiamo di preferire sempre al servilismo tomistico il servilismo degli averroisti, perchè esso almeno è il servilismo verso un grande filosofo, cioè in fondo, dato il tempo, verso la ragione. E ci sembra pure giusto osservare, che l'avverroismo, già nel sec. XIII, arriva alla piena e radicale separazione fra filosofia e teologia: se non riesce a farla subito trionfare ciò avviene solo perchè essa era un frutto troppo precoce. Non si può dire però che il movimento averroistico sia stato sterile: gli averroisti mantenendosi fermi ai loro principi, contribuirono essi pure a dirigere il pensiero medievale verso il moderno.

Catania, Regio Istituto Magistrale.

FRANCESCO DAL MONTE.

L'"ANTISCORPIONICO„ DI TERTULLIANO

Io non credo che fra gli scritti di Tertulliano, pure tutti così felici nella impostazione dei problemi e nella delineazione delle tesi, ve ne sia un altro il quale tragga uno spunto altrettanto ingegnoso, proponga un tema altrettanto suggestivo e scelga un termine di comparazione altrettanto appropriato, quanto la *Scorpiace*. La persecuzione di Scapula batte il suo pieno. Interpellato da un fratello di fede, Fabio, sulla liceità della fuga in momenti di pericolo, l'apologista ha già formulato, con calore non scevro però da qualche sottile esitazione, il suo avviso. Ma la questione sottoposta al suo verdetto è troppo seria perchè egli non senta il bisogno di ritornarvi su, col peso di una trattazione metodica. La quale deve ribattere esaurientemente le vociferazioni, che inculcano la tacita diserzione, il compromesso e il sotterfugio (1).

Mirando, come sempre, a colpire la fantasia del lettore, Tertulliano evoca un'immagine piena di colore e di efficacia. « Un gran male la terra fa suppurare dal minuscolo scorpione. Tanti veleni, quanti generi; tanti rischi, quante specie; tanti dolori, quanti colori. Nicandro ne scrive e spiega. E pure una sola la causa della violenza di tutti: un semplice movimento della coda, non della bocca. La qual coda sarà tutto che dall'estremità del corpo si protende e co pisce. Nello scorpione, attraverso la serie dei nodi, una venetta turgida di veleno sottilmente drizzandosi ad arco, getta una freccia e la ritrae ad acuire lo spasimo. E' per questa analogia che chiamiamo pure — scorpione — quello ordegno di guerra che si muove a riscagliare i

(1) Con il Noeldechen (*Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians*, « Texte und Untersuchungen » V. 2. Leipzig. 1888, p. 119 e ss.) e con il v. Harnack (*Chronologie*, p. 280 e ss.) presupponiamo l'anteriorità del *De fuga* alla *Scorpiace*. Il Monceaux rovescia l'ordine in base a una presunta rottura montanistica, di cui il *de fuga* sarebbe la prima aperta espressione (*Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I. 423).

dardi. Quella freccia è anche un condotto con una apertura esilissima, attraverso cui, là dove si figge, inietta il veleno. Il tempo piú propizio al pericolo, l'estate: il flagello veleggia sulle ali del vento australe ed africano. Molte cose la natura offre a rimedio: la chirurgia soccorre a isolare: la medicina sopravviene col ferro e con la pozione. Poichè v'è chi si premunisce con delle pozioni: ma i rapporti sessuali le essiccano, ed essi debbono bere nuovamente. Nostro presidio, la fede: se, colta da diffidenza, non tarda a segnarsi, a fare uno scongiuro, a premere il calcagno sulla bestia... Ma a che pro dunque scrivere, se la fede ha in sè il suo usbergo? Perchè sia ugualmente sicura, al momento dell'attacco degli scorpioni... Perchè la persecuzione è l'estate dei cristiani. Quando la fede è nella brace rovente, e la chiesa arde a modo di roveto, allora gli gnostici scappan fuori dai ripari, allora i valentiniani serpeggiano, allora tutti gli impugnatori del martirio vanno in ebollizione, avidi, anche essi, di colpire, di trafiggere, di ammazzare » (1).

Gli avversari contro cui Tertulliano lancia il suo scritto sono così nettamente designati: gli gnostici, in particolare modo i valentiniani. La prima edizione a stampa della *Scorpiace*, quella di Giovanni Gangneo (2), le dava per titolo *contra gnosticos scorpiacum*, diversamente dalla titolatura dell'agobardino, che dà invece: *incipit Scorpiace lege feliciter*. Il titolo del Gangneo non è raccomandato oggi a nessun codice superstite di Tertulliano. Ma come hanno dimostrato G. Hartel e G. Wissowa nella prefazione alla loro edizione viennese (3), così il Gangneo come dopo di lui il Gelenio, per quanto testimoni non sempre irrefragabili di tradizioni manoscritte, hanno indubbiamente usato codici, di cui si è poi perduta la traccia. Comunque sia stato il titoto originario dell'opera, è indubbio ad ogni modo, per suffragio di copiose allusioni disseminate nello scritto, che i denigratori del martirio, presi a partito dall'apologista, sono gli gnostici. Essi gli scorpioni che attendono, in agguato, l'imperversare dello scirocco, per uscire all'insidia e mordere al calcagno i passanti. Contro di loro Tertulliano appresta la sua po-

(1) Capo I.

(2) Parigina del 1545. Agli scritti di Tertulliano editi da Beato Renano ne aggiungeva nove, fino allora ignoti.

(3) Nel « Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum », vol. XX.

zione salutare, il suo specifico antiscorpionico. Onde il tiltolo : σκορπιακὴ ἀντίδοτος.

Ma non v'è modo di esplorare piú da presso i connotati degli avversari che Tertulliano combatte? ; di indagare se i disseminatori di dubbio contro la necessità doverosa del martirio erano dei personaggi veri e reali, scorpioni veleniferi nella comunità cartaginese, o se invece non si tratta qui di una polemica nudamente letteraria? Il problema, strana cosa in un terreno così battuto a destra e a manca, non sembra aver sollecitato la curiosità di alcuno. E pure v'è il caso che, agitandola, sia lecito cogliere sul vivo il metodo di lavoro di uno scrittore, il cui stile non si sa mai se è l' impeto spontaneo di un impulsivo o l'artificio consumato di un retore.

***

Crediamo di poter individuare i predicatori di codardia che Tertulliano investe col suo strale, veramente scorpionico. Se essi, nel momento in cui l'apologista scrive, non erano piú tra i viventi : se, cioè, in altri termini, la causa del suo risentimento non deve ricercarsi in una propaganda vicina di dissimulazione e di acquiescenza, tentata nelle fila della sua comunità, bensì in una fonte letteraria, più acconcia alle dissertazioni accademiche che al contraddittorio della realtà vissuta, tanto peggio per chi non sa dare una valutazione approssimata dei procedimenti e delle forme stilistiche, in cui si riflette a suo agio, il virtuosismo dell'africano.

Tertulliano, avendo sempre dinanzi agli occhi le movenze dello scorpione, dipinge graficamente l' insinuazione gnostica contro lo scandalo del martirio : « da prima, traendo cautamente la coda, l'applicano blandemente, quasi a solleticare i sentimenti, o la dimenano a vuoto nell'aria : - uh, cose simili sono costrette a soffrire anime innocenti? — A sentirli parlare, li prendereste per fratelli, o, se pagani, quanto meno dei migliori. — Così è mai possibile sia trattata una società che non fa male a nessuno? — Poi lanciano lo strale : — ecco degli uomini che si espongono alla morte senza ragione. — In verità : morire, e senza una causa al mondo, è davvero trafiggere. Poi a visiera aperta : — ma non sanno le anime semplici che cosa e in che modo dicano le Scritture, dove e quando e al cospetto di chi si debba fare la confessione? Non è demenza morire per quel Dio che mi deve dare la

salvezza ? Cristo si offrì una volta per noi, e per noi fu ucciso, onde noi non fossimo uccisi. Se chiede la contropartita, o che forse si aspetterà Lui la salvezza dalla morte mia ? Vorrà il sangue degli uomini quel Dio che disdegna il sangue di tori e di montoni ? Vuole la penitenza del peccatore, anzichè la sua morte. Come potrà desiderare la morte di chi non è peccatore? » (1).

Ecco delle riflessioni sul martirio che paion prese direttamente dalle labbra di qualche pavido patrocinatore della non resistenza a Cartagine. E invece... Invece sono le difficoltà che non meno di un cinquantennio prima Basilide aveva formulato nei suoi libri di esegesi, al cospetto delle sofferenze sconcertanti dei giusti : o meglio, sono queste difficoltà, ma applicate al martirio, esclusivamente. « Io dico - aveva scritto Basilide - che quanti son colpiti da quelle che son chiamate tribolazioni, effettivamente rei non sospetti di altre cadute, sono condotti a questo bene, per bontà di colui che conduce, tratti falsamente in causa per altre ragioni, onde non soffrano come condannati per male fatte patenti, nè ricoperti di vituperio, come (potrebbero esserlo) l'adulterio o l'omicidio, bensì come cristiani ritrovati tali ; il che li solleverà in modo da non far quasi sentir loro il dolore. E se alcuno completamente immune da colpa sia tratto al patire, caso veramente raro, nè pur questi soffrirà a norma dei divisamenti del potere costituito, ma soffrirà come è solito soffrire l'età infantile, che pur sembrava non aver mai peccato » (2).

Ma c'è di piú e di meglio. Commentando le parole del Cristo sulla corrispondenza che sussisterà fra la confessione dei cristiani e quella che il Cristo farà di loro al cospetto del Padre, Tertulliano si indugia in una sottile disamina del passo evangelico per ridurre al nulla la differenza di dicitura fra il confessare « in me » - secondo le frasi del Cristo - e il negare « me ». Ora chi aveva cercato di preciso di sfruttare questa differenza stilistica del passo evangelico, per depauperare il martirio del suo valore e per esaltare invece la pratica buona, preferibile ad ogni testimonianza nel sangue ? Un valentiniano di grido : Eracleone. Dopo avere, anch'egli nella sua esegesi evangelica, dimo-

(1) C. I.

(2) Clemente alessandrino, *Stromati*; IV. 12. Ed. Stählin, p. 284. Clemente introduce le parole di Basilide così : Βασιλείδης δὲ ἐν τῷ εἰκοστῷ τρίτῳ τῶν Ἐξηγητικῶν περὶ τῶν κατὰ τὸ μαρτύριον κολαζομένων αὐταῖς λέξεσι τάδε φησί κτλ.

strato quanto fosse fallace, teoricamente e concretamente, la opinione di coloro i quali reputavano che la confessione orale fosse l'unica che meritasse tal nome, Eracleone aveva osservato: « opportunamente (il Salvatore) applicò a quelli che confessano la clausola - in me - e a quelli che negano, il semplice pronome - me -. Poichè chi lo confessa a parole, lo rinnega di fatto, se non lo confessa con le opere. Sono soli a confessare in lui, coloro che vivano nella confessione e nella condotta che Egli ha prescritto. In essi, anch'Egli pronuncia la sua confessione, avendo preso possesso dei loro spiriti ed essendo da questi tenuto. Poichè egli non può giammai rinnegar sè stesso: mentre in realtà lo rinnegano coloro che non vivono in lui. Nessuno può negare, vivendo in lui » (1). E' difficile non scorgere una replica diretta a questa edificativa esegesi di Eracleone, rifuggente dai gesti coreografici per calcar la mano, invece sulle opere, negli incisi di Tertulliano: « qui se christianum confitetur, Christi se esse testatur, qui Christi est, in Christo sit necesse est. Si in Christo est, in Christo utique confitetur, cum se christianum confitetur. Hoc enim non potest esse, nisi sit in Christo » (2).

Eracleone aveva detto che anche gli ipocriti possono emettere confessioni verbali: Tertulliano risponde che la confessione verbale implica la vita in Cristo, e che chi vive in Cristo, non è mai ipocrita.

***

Ed ora, se le rispondenze sono oggettive e reali, alcune deduzioni. Il frammento di Basilide e quello di Eracleone sono riportati, esclusivamente, da Clemente alessandrino, che li cita e commenta entrambi nel quarto libro degli *Stromati*. Ora la cronologia delle opere clementine, non esente da ogni contestazione, ha qualche pilone sicuro. Gli *Stromati* in particolare appaiono cominciati a comporre sotto Settimio Severo. (3) Ma come distribuire i sette libri nel ciclo del quasi ventennale suo governo? Col secondo libro si tocca, indubbiamente, una persecuzione che potrebbe essere la persecuzione del 202, ma potrebbe essere anche ad essa anteriore - persecuzione lo-

(1) Pure in Clemente, *Stromati*, IV, 9. Ed. Stählin, p. 280.

(2) *Scorpiace*, c. IX. Ed. Hartel-Wissowa, p. 164.

(3) V. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, II. Aufl. II B. p. 66 e s.

cale e circoscritta (1). - D'altro canto sappiamo che la grande persecuzione severiana cacciò Clemente da Alessandria. Tutti i libri residuali degli *Stromati*, dal terzo al settimo, furono dettati in esilio, o invece anche il terzo e il quarto poterono essere composti in patria ? Sta di fatto che il *Pedagogo* (2) rimanda a un λόγος περὶ ἐγκρατείας e a un γαμικὸς λόγος, sotto le quali designazioni lo scrittore potrebbe benissimo rimandare ai libri secondo, terzo e quarto degli *Stromati*, in cui è così ampia discussione sul matrimonio e il celibato (3). E d'altro canto c'è nel *Pedagogo* stesso un accenno alla ἡμετέρα πόλις (4), che potrebbe essere ancora una allusione ad Alessandria (5). Tracce del resto del *Pedagogo* le si scoprono, con buona pace del Bardenhewer, in altri scritti di Tertulliano (6). E se

(1) V. v. Harnack, *Chronologie*, 541, « Nachträge » 1.

(2) II. 6. 52 ; 10. 94 ; III. 8. 41.

(3) Lo pensano il Wendland, (« Theologische Literaturzeitng » 1898, ed. 653), l' Heussi (« Zeitschrift fur wissenschaftiiche Théologie » 1912, p. 474 e ss.) infine il v. Harnack (*Chronologie*, II. 6 q. e ss.).

(4) II. 10. 93.

(5) Non lo si potrebbe però asserire con piena sicurezza. « Es ist nicht leicht, diese Worte nicht auf Alexandrien zu beziehen-» diceva il v. Harnack nella *Chronologie*. Piú tardi (« Theol. Literaturz. » 1904, col. 356) però riconosceva « dass *Paed.* II. 10. 93 die ἡμετέρα πόλις wohl anders als ideal verstanden, also nicht auf eine irdische Stadt (Alexandria) gedeutet werden kann ».

(6) Nel *de spectaculis*. Al c. 3 Tertulliano dice : « quorundam enim fides aut simplicior aut scrupolosior ad hanc abdicationem spectaculorum de scripturis auctoritatem exposcit... Plane nusquam invenimus, quemadmodum aperte positum est : non occides. » Segue quindi la citazione del Salmo I 1. come fondamento biblico per la rinuncia agli spettacoli profani, precisamente come nel *Pedagogo*, III. 11. Il *de cultu feminarum* ribocca di reminiscenze del *Pedagogo*. E' quel che ha mostrato il Nöldechen, *Tertullians Verhältnis su Clemens von Alexandrien*, nei « Jahrb. cher für protestantische Theologie » del 1886, p. 279 e ss. Cf. del medesimo Nöldechen anche *Die Abfassungszeit* ecc. p. 36. n, 2 e p. 40. E noi siamo col Nöldechen, nonostante il fiero verdetto del Bardenhewer (*op. cit.*, p. 70) ; « Nöldechen paradoxe Behauptung, dass schon Tertullian aus Klemens geschöpft habe, dürfte gänzlich abzulehnen sein », Anche sul terreno della critica, noi siamo molto disposti a ritenere che le *Behauptungen* vere siano proprio le «paradossali». Qui anzi noi andiamo piú in là del Noeldechen, scoprendo derivazioni dirette da Clemente non solamente nei trattatelli morali di Tertulliano. Così non v'è nè pure più bisogno di ricorrere, per spiegare le rassomiglianze, a una via indiretta, come ha fatto il Wendland (*Quaestiones Musonianae* e *Musonius und Klemens Alexandrinus*, nella *Abhandlung über Philo und die kinisch-stoische Diatribe*) supponendo una comune dipendenza da fonti stoiche : via del resto che appare pur essa superflua alla facile contentatura del Bardenhewer (« die Berührungen zwischen Tertullian und Klemens sind wohl auch nicht mit Wendland aus beiderseitigen Abhängigkeit von der vorhin erwähnten stoischen Quelle herzuleiten, sondern lediglich auf die Gemeinsamkeit der christlichen Voraussetzungen zurückzuführen »).

quindi noi supponiamo che il quarto libro degli *Stromati* sia stato redatto da Clemente ad Alessandria prima che la minaccia della persecuzione lo spingesse sulle vie dell'esilio ; prima della redazione del Pedagogo; siamo perfettamente a posto, dal punto di vista della cronologia, se scopriamo anche nella *Scorpiace* tracce di una utilizzazione del quarto libro degli *Stromati*.

Ma, si obbietterà, Tertulliano parla genericamente di gnostici : i nomi di Basilide e di Eracleone ricorrono, l'uno e l'altro, una sola volta in altri scritti tertullianei, mai nella *Scorpiace* (1). Ma l'apologista africano è uso a ben altre preterizioni. E se nel combattere i valentiniani ha trovato conveniente utilizzare unicamente Ireneo, nel combattere il disdegno gnostico delle parate e delle ostentazioni cristiane può avere benissimo preso lo spunto dai frammenti disseminati negli *Stromati*, senza preoccuparsi di darne il merito a chi si doveva. Clemente del resto aveva presentato Eracleone come ὁ τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς δοκιμώτατος, e Tertulliano, data la sua indole, era piú che a posto divertendosi a tutto spiano alle spalle dei valentiniani (2), pur ribattendo un frammento esegetico di Eracleone.

Quanto poi questa dipendenza, puramente letteraria, da frammenti gnostici, incorporati nell'opera di un altro scrittore ecclesiastico, getti luce sul metodo di lavoro tertullianeo, può agevolmente arguirsi. La *Scorpiace* par polemica viva, contro gnostici effettivamente propaganti il veleno della loro casuistica, fatta di acquiescenza e di codardia, nel grembo della comunità cartaginese. Se invece tutta questa inscenatura è un artificio costruito sulle reminescenze di una recente lettura, ne potrà scapitare la veridicità di Tertulliano, non la sua magistrale virtú artistica. E noi non ci dobbiamo costituire paladini di quella. Adoperiamo piú tosto per lui, una volta tanto, la frase preferita dalla sua olimpica *nonchalance* : *viderit ipse* !

Roma, R. Università.

ERNESTO BUONAIUTI.

---

(1) Il nome di Basilide nel *de resurrectione carnis*, 2 ; quello di Eracleone, nell'*adv. Valentinianos*. 4.

(2) Scorpiace, c. IX e c. XV.

DISCUSSIONI

Il "numinoso„ nella vita associata.

E' notissimo come Emmanuele Kant ha descritto egli stesso il procedimento mercè il quale si è venuta delineando progressivamente nel suo spirito la dottrina delle facoltà dell'anima e sviluppando, parallelamente, la sua trilogia critica. In una lettera del dicembre 1787 egli scriveva a Carlo Reinhold (1): « io mi sto ora occupando della critica del gusto, la quale mi offre il destro di scoprire un'altra specie di principi *a priori*, diversi da quelli precedentemente rinvenuti. Giacchè le facoltà dell'animo sono tre: la facoltà conoscitiva, il sentimento del piacere e del dispiacere, la facoltà di desiderare. Per la prima, ho rinvenuto principi *a priori* nella critica della ragion pura, per la terza nella critica della ragion pratica. Ne cercavo anche per la seconda: e sebbene in sulle prime reputassi impossibile il trovarne, il procedimento sistematico in virtù del quale avevo scoperto nell'animo umano la divisione nelle tre facoltà suaccennate, mi ha condotto sulla buona via. Ora io riconosco tre parti nella filosofia di cui ciascuna possiede i propri principi *a priori*, che si possono dedurre, determinando con certezza i limiti della conoscenza possibile in tal modo: filosofia teoretica, teleologia, e filosofia pratica, di cui certamente la seconda è la più povera di fondamenti *a priori* » (2).

Meno di tre anni dopo appariva la prima edizione de *La critica del giudizio*. Che cosa essa rappresenti nello sviluppo della critica idealistica non ha bisogno di essere spiegato. Come ha felicemente detto di recente un sagace indagatore di Kant, il Sauriau (3), essa è molto più che un semplice complemento architettonico delle due *critiche* precedenti: in essa è invece la prima vera discoperta delle linee centrali del sistema. Già nella *Critica della ragion pura*, nel novero delle facoltà

---

(1) Carlo Reinhold, ex noevizio gesuita ed ex-barnabita, professore a Jena e a Kiel, fu un felice divulgatore della critica kantiana.

(2) *Sämmtliche Werke*, ed. Hartenstein, VIII, g. 39.

(3) V. M. Souriau, *Le jugment réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*, Paris, Alcan, 1926; Avant-propos.

superiori di conoscenza, di fianco all' intelletto e alla ragione, era apparsa una *Urtheilskraft*. Se appariscenti sono le differenze fra la prima *Critica* e l'ultima, determinate in ultima analisi dall'attenuazione progressiva cui è ridotta la funzione dell' intelletto, trapela già in quella molto più di ciò che Kant chiamerà più tardi il giudizio determinante. Ed è appunto un principio germinale ed efficace di quel che sarà il giudizio riflettente, che fa prevalere le armonie profonde sulle divergenze nel dualismo aperto che sussiste fra l'*Analitica* e la *Dialettica della ragion pura*. Si direbbe che i problemi estetici, presenti allo spirito di Kant quando egli dettava, verso il 1763, le sue *Beobachtungen über das Gefühl des Schoenen und Erhabenen*, fattisi più lontani nel periodo delle due prime critiche, riaffiorano più tardi proprio per infondere un avvivamento organico alla impalcatura di tutto il sistema. Al contrario la teleologia rappresenta di già un coefficiente essenziale della prima *Critica*, l'importanza del quale va aumentando in seguito, quando, nel 1784, Kant intravede la possibilità di saldarla con l'estetica e si addentra nella critica del gusto.

Di questa critica del gusto Kant pone il fondamento nella distinzione fra il bello e il sublime, il primo, rappresentato, senza concetto, come l'oggetto di un piacere universale, il secondo, definito come ciò al cui confronto ogni altra cosa è piccola. Analizzando il sentimento del sublime, Kant ne segnala gli aspetti contraddittori. Esso è infatti un sentimento di dispiacere, che nasce dalla insufficienza della immaginazione nell' apprezzamento estetico delle grandezze, rispetto allo apprezzamento della ragione ; ed è insieme un sentimento di piacere, suscitato appunto dall'accordo di questo giudizio circa la insufficienza del massimo potere sensibile, con idee della ragione, in quanto il tendere a queste è per noi una legge. Nella rappresentazione del sublime naturale, l'animo si sente commosso; mentre nel giudizio estetico sul bello della natura, rimane semplicemente in uno stato di contemplazione calma. Simile commozione può esser paragonata ad uno scuotimento, vale a dire ad un rapido succedersi di attrazioni e di ripulsioni, esercitate dal medesimo oggetto. Il trascendente rappresenta per l' immaginazione un abisso, in cui essa teme di perdersi. Ma all' idea razionale del soprasensibile appare leggitimo, non già trascendente, il provocare tale sforzo dell' immaginazione. Quindi ciò che per la pura sensibilità era ripugnante, diviene, nella identica misura, attraente. La qualità del sentimento del sublime sta pertanto in ciò che esso è di dispiacere circa un oggetto, nel giudizio estetico, ma è rappresentato nel tempo stesso come finale : il che è possibile, perchè la nostra propria insufficienza suscita la consapevolezza di una facoltà illimitata

del nostro stesso soggetto, e l'animo non può giudicare esteticamente di questa, se non per mezzo di quella. Continuando nell'*Analitica del sublime* la « deduzione dei giudizi estetici puri » Kant determina il rapporto fra l'arte (*opus*) e la natura (*effectus*), dà il concetto di arte bella, ripartisce le arti belle, in arte parlante (eloquenza, poesia), in arte figurativa, in arte del bel giuoco di senzazioni (musica e colorito), ne addita la graduatoria, mettendo al primo posto la poesia ; al secondo la musica, la quale però deve passare all' ultimo posto, qualora « si prenda per misura la estensione delle facoltà che nel giudizio debbomo concorrere alla conoscenza ».

***

Il *Sacro* di R. Otto è uno sforzo geniale per aggiungere, alle tre critiche kantiane, una quarta critica, quella della ragione numinosa. Come abbiano condotto a questa opera, veramente *epoch-making*, i postulati centrali, la metodica delle *Critiche* kantiane, in particolarissimo modo i postulati e i procedimenti della *Critica del giudizio*, non è il caso di indagare. Sta di fatto che l' Otto, segnalando le proprietà del « numinoso », delineandone il processo di rivelazione e di « schematizzazione » si riporta egli stesso ripetutamente, come ad un'analogia eloquente, al sentimento del sublime. E lo fa a norma delle categorie e delle deduzioni kantiane. Di più. I tratti specifici del numinoso, come un fascino gravido di forza sgomentante, un mistero fatto di seduzione e insieme di repulsione, così potentemente evocati dall'Otto, non sono che una enucleazione e un'applicazione delle proprietà congenite del sublime, già da Kant segnalate.

Perfino nelle applicazioni concrete accade di riscontrare il parallelismo fra la dialettica del numinoso e quella del sublime. Allo stesso modo che una permanente unificazione del musicale e del drammatico reca irreparabile oltraggio così allo spirito irrazionale del primo come all'automomia di entrambi, analogamente, un trapasso del numinoso nel bene morale o una sua trasposizione integrale nella razionalità, al posto di una semplice sua schematizzazione metaforica, ne uccide la vitalità e ne contraffà i connotati.

Diversamente da Kant però, ma non indipendentemente da lui, Otto assegna alla musica, come mezzo di espressione del numinoso, una funzione e una efficacia superiori a quelle assegnatele nella *Critica del giudizio*, come ad una rivelazione concreta e adeguata del sublime. E' vero che nè pure la musica possiede un mezzo positivo per la espressione del sacro, quantunque sia capace di offrire espressioni così molteplici a tutti gli altri sentimenti. Mezzi diretti di rappresenta-

zione del numinoso in arte, secondo l'Otto, ve n'è per un occidentale solamente due, entrambi eccellentemente negativi: le tenebre e il silenzio. Ma appunto alla musica è consentita la massima utilizzazione del silenzio. Le pause della musica sono un coefficiente non trascurabile del suo fascino. « Al più sacro, al più numinoso momento della messa, quello della transustanziazione, la più alta musica sacra dà espressione solamente spegnendo il suono: assolutamente e per tanto tempo, quanto occorre perchè il silenzio stesso possa essere ascoltanto. E a simile suggestione di venerazione, come quella racchiusa in tale silenzio al cospetto del Signore, nessun altro istante del culto si avvicina. E' conveniente rifarsi per una riprova in argomento alla Messa di Bach in *la* minore ».

***

In un precedente saggio, chi scrive queste linee ha tentato di collocare l'opera dell'Otto nella cornice della evoluzione convergente della critica kantiana e della apologetica protestante liberale moderna, sforzandosi in pari tempo di individuarne le lacune e le esigenze da un punto di vista più propinquo e più aderente alla professione associata del cattolicismo. Le affinità della filosofia religiosa di cui l'Otto dà i primi orientamenti con la apologetica modernistica sono state prontamente còlte. Al cospetto, da una parte, della raffigurazione intellettualistica della fede, cara alla teologia ufficiale, al cospetto, dall'altra, della contraffazione fattane da positivisti e da idealisti, che amano dipingerla come una filosofia immatura, il modernismo aveva rivendicato l'assoluta e irriducibile spontaneità della esperienza del divino, la sua originalità nel fascio delle forze e delle attitudini dello spirito (1). Questa è anche la tesi centrale dell'Otto. Soltanto, che nel

(1) Le analogie fra la filosofia religiosa dell'Otto e l'apologetica modernistica si spingono molto più innanzi. Nel capitolo settimo del suo volume, « Il fascino » l'Otto, cercando parallelismi fuori del cristianesimo alle esperienze cristiane della grazia e della rinascita, racconta ed osserva: « soltanto dal punto di vista concettuale il Nirvana è una negazione: dal punto di vista sentimentale è una realtà positiva nella sua forma più energica, ed un *fascinans*, che può trascinare i suoi devoti alla più alta esaltazione. Io ricordo molto bene una conversazione avuta con un monaco buddista, il quale con logica stringentissima mi aveva sciorinato la sua *theologia negativa* e gli argomenti della sua dottrina dell'Anatman e dell'universale vacuità. Ma giunto alla fine, alla questione che cosa il Nirvana stesso fosse, si arrestò in una lunga pausa, e diede una sola mormorata risposta: – beatitudine inesprimibile –. E nella laconicità e nella gestura della risposta, nella solennità della voce, nel portamento e nel tono, era significato molto più di quanto non avessero detto le due parole. Era veramente una confessione solenne del *fascinans mysterium* ». Ebbene: un redattore del « Rinnovamento » P. Baldini, ai suoi bei tempi, aveva sostenuto la medesima equivalenza in un saggio dal titolo: *La religiosità secondo il pragmatismo*. « Rinnovamento », 1908, p. 43 e ss.

Sacro essa riceve una formulazione completa e rigorosa ; le sue conseguenze sono additate con una terminologia superlativamente incisiva ; le sue applicazioni sono enumerate in maniera, se non completa, certamente felice.

Alla segnalazione di simili applicazioni sul terreno storico si vorrebbe portare qui uno schematico complemento.

***

Nella vita psichica, come nella vita organica, l'ontogenesi è la ricapitolazione e la sintesi della filogenesi. L' individuo schematizza embrionalmente lo sviluppo della specie. Onde gli elementi di cui si compongono le fondamentali esperienze dello spirito nell' individuo empirico, debbono ritrovarsi, integri, nelle medesime esperienze proiettate nel soggetto trascendentale, nella storia e viceversa.

Indagando il processo associativo in virtù del quale l' irrazionale che è nella esperienza del numinoso si accoppia e si trasfonde nel razionale, Rodolfo Otto parla, propriamente, di una schematizzazione progressiva e la distingue dalla mera colleganza, provocata dalla esteriore affinità. Non diversamente, nella dottrina kantiana, si concreta l'intima interdipendenza della categoria della causalità col suo « schema » temporale, vale a dire con il vincolo temporale di due eventi conseguentisi, il quale, mercè l'accensione di quella categoria, è riconosciuto come una relazione di causa e di effetto. Non diversamente « il numinoso-irrazionale » raffigurato schematicamente mediante concetti razionali, ci conduce alla complessa e perfetta categoria del sacro stesso nel suo significato più completo. « La raffigurazione schematica genuina si diversifica dal nudo collegamento esteriore per il fatto che non si lacera e non si frantuma attraverso lo sviluppo ascendente e progrediente della coscienza della verità religiosa, ma è più tosto avvertita con crescente chiarezza e sicurezza. E per questo appare verosimile che anche l' intimo collegamento del sacro col sublime sia qualcosa più che la semplice concomitanza sentimentale, e che questa sia piuttosto soltanto il suo risvegliamento storico e la sua prima occasione. In realtà il saldo e tenace abbinamento loro in tutte le religioni superiori sta ad indicare che anche il sublime è genuino « schema » del sacro » (1).

Possiamo domandarci se la schematizzazione razionale dell'esperienza numinosa, nelle sue varie ramificazioni, non è l' inevitabile con-

(1) *Il Sacro*, p. 73

seguenza e il mezzo necessario della sua universalizzazione, del suo passaggio cioè dal soggetto empirico al soggetto trascendentale, dall' individuo alla massa, dall' io alla storia. Sta di fatto che simile processo schematizzante si esercita progressivamente su tutti gli aspetti nei quali si rifrange la composita coscienza del sacro.

Distinguendo i vari momenti del numinoso, l'Otto segnala il momento del *fascinans*, quello del *tremendum*, che è in pari tempo sovrappotenza ed energia; infine quello del *mysterium*, che si spinge fino al paradosso e all'antinomia.

Nella capacità divinatoria della massa, del soggetto cioè trascendentale, della vita associata, il fascino si traduce in una raffigurazione escatologica; il *tremendum* si incorpora nell'antropologia; il *mysterium*, nella soteriologia.

« Sia nella forma del veniente Regno di Dio e della trascendente beatitudine del paradiso, sia in quella della propria ammissione nella beatificante realtà supermondana; sia a mo' di aspettazione preliminare, sia di esperienza già presente: attraverso tutte le molteplici sembianze si effonde, e intimamente viene collegato, un singolare e potente impulso verso un Bene, che solamente la Religione conosce e che sostanzialmente è irrazionale (1) ». La capacità di attrazione, probabilmente, è il primo dei coefficienti della numinosità. E la virtù obbedienziale dell' individuo e della massa, la loro disposizione a lasciarsene soggiocare, è la nucleare attitudine dello spirito alla religiosità. « La nostra salvezza, assevera san Paolo, fu in un atto di speranza » (2). Il *tremendum* sgorga dalla consapevolezza terrificante della sproporzione infinita fra la condizione presentemente vissuta dall' uomo, individuo e collettivo, e quella ardentemente vagheggiata nella beatitudine del numinoso. Nel *mysterium* infine si celebra la mediazione fra il *fascinans* e il *tremendum*: possibilità carismatica di guadagnare la certezza del riscatto e del trionfo; assunzione in una sfera di valori « spirituali », dalla quale sono automaticamente esclusi tutti gli pseudo-valori della sensibilità e dell'empirismo.

Ridotta a queste forze primordiali e a questi elementi originari, l'esperienza religiosa è simile a un sottile manipolo di temi musicali, di cui la storia della spiritualità è lo spiegamento sinfonico. Le schematizzazioni dottrinali, il cui valore è puramente pragmatico – « economico » dicevano Ippolito romano e Tertulliano, – rappresentano gli

(1) *Il Sacro*, p. 57.
(2) *Rom.*, VIII. 24.

strumenti e i veicoli sempre più complessi della disseminazione dell'esperienza sacra, per la riduzione ad unità delle infinite forme personali della divinazione religiosa. Ma il processo schematizzante, il cui valore è esclusivamente economico, è premunito dal trasformarsi in un processo di disseccamento e di dissipazione mercè il riaffiorare periodico dei temi, che richiamano la vita associata alla consapevolezza degli stimoli elementari della sua legge e del suo destino. Le raffinate speculazioni teologiche, così, intorno ai « nuovissimi », al peccato, alla grazia, hanno bisogno, per non trasformarsi in strumenti di martirio e di morte per quella religiosità che dovrebbero alimentare, di sciogliersi nuovamente nella intuizione prerazionale del fascino che è nella trascendenza dell'assolutamente altro da noi ; nella consapevolezza della maledizione che ce ne tiene lontani, affogati come siamo nel nostro obbrobrio e nella nostra viltà ; nella certezza di un mistero di redenzione, per partecipare al quale occorrono la liturgica comunione delle cose sante e la sequela del Giusto sofferente.

***

Paradossale – irrazionale cioè e superempirica – nelle sue scaturigini e nella sua conservazione, l'esperienza numinosa lo è anche nel processo della sua efficacia concreta e storica. La sua più valida efficenza la si può cogliere proprio quando i temi elementari, dal cui intreccio risulta e della cui interferenza s' intesse – il tema escatologico o fascinante, quello antropologico o tremendo, quello misterioso o liturgico e carismatico – ritornano scheletrici e nudi ; quando cioè i sussidi della schematizzazione razionale sono meno richiesti e meno utilizzati.

Il cristianesimo – fusione perfetta dei temi onde si compone la religiosità – lo dimostra : da San Paolo a Gregorio Magno, da San Bernardo a Gioacchino da Fiore.

Roma, R. Università.

Ernesto Buonaiuti.

BOLLETTINO CRITICO DEL NUOVO TESTAMENTO

Questioni generali. – In *Z. N. W.* (XXV, 1926, pp. 168 e 315) E. v. Dobschütz riferisce sulle *Neutestamentlertagungen* di Erlangen (29-30 sett. 1925) e di Breslavia (4–5 ott. 1926): in quest' ultima si è parlato del « nuovo Tischendorf », per cui si è costituito anche un comitato inglese, con a capo l'Headlam, di cui fanno parte, tra gli altri, sir Frederick Kenyon, lo Streeter, il Souter, il Burkitt, il White. Procedono anche i lavori preparatori del « nuovo Wettstein », impresa colossale, a cui si dedicano già 55 collaboratori, 34 teologi e 21 filologo. Degli argomenti trattati in dissertazioni, da segnalare gli studi, che speriamo veder presto pubblicati, di Bultmann e Lohmeyer rispettivamente sull'antropologia e l'escatologia paolina. Il tema dominante è stato però (com'era da attendersi) quello del Mandeismo di cui lo Schader ha cercato di precisare la posizione in mezzo al sincretismo orientale, concludendo che il Mandeismo è un fenomeno (Erscheinung) sincretistico, a cui anche il Cristianesimo ha portato il suo contributo.

Ma può dirsi, che malgrado la scarsa eco diretta sollevata in alcuni paesi (in America e in Inghilterra, p. es. conosco in argomento soltanto l'articolo espositivo delle discussioni svoltesi in Francia, di M. Goguel, in *H. Th. R.* XIX, 1926, pp. 115-142) pure dappertutto la questione, riaperta da P. L. Couchoud, della esistenza storica di Gesù e della attendibilità dei racconti evangelici sia oggi, direttamente o no, all'ordine del giorno. Si proclama da qualche parte addirittura il fallimento e la fine della vecchia teologia protestante-liberale col suo Gesù prevalentemente maestro di morale, per insistere invece sempre più sul carattere « cultuale » dei documenti del N. T. A volte, questa tendenza può giocare qualche brutto scherzo: come avviene al prof. W. B. Smith che, nel porre a raffronto (*The Newer Testament*, *H. J.* XXIII, lu. 1925, pp. 588-610) varie traduzioni moderne inglesi e quella del Loisy, pencola quasi sempre per questa, senza accorgersi che le idee del critico francese ben poco sostegno in realtà offrono ad un teologo conservatore, il quale ha poco prima protestato contro i tentativi di « out-Deissmann Deissmann ».

In verità, che fossero messi in luce anche altri elementi della religiosità neo-testamentaria, oltre alla morale, era utile. Resta da vedere, se questa si possa eliminare totalmente, senza abbattere insieme, ad un colpo, tutti gli altri elementi e insieme la storicità dei racconti evangelici. La scuola tedesca più recente che, accettando i risultati sicuri dell'analisi letteraria (teoria delle due fonti) si avvia oggi a rintracciare l'origine e il carattere, e a delineare lo sviluppo dei singoli racconti, con procedimenti che assomigliano in parte a quelli della novellistica comparata, è su un terreno più solido, in quanto essa, mentre ritiene il N. T. nel suo complesso un documento che ci attesta le idee e le credenze dei cristiani del I e II secolo, si accinge insieme a ricostruire per quanto è possibile, il nucleo fondamentale di un'esperienza decisiva, e che non è neppure concepibile si sia potuta avverare senza una qualche base nei fatti.

E' strano, tuttavia, che agli studiosi del N. T. sia sfuggita la grande importanza di un lavoro che è stato paragonato a quello del P. Delehaye sulle Leggende agiografiche, mentre ha scopo e portata ben più vasti: alludo al libro di Mons. F. Lanzoni, *Genesi svolgimento e tramonto delle leggende storiche* (Roma, Tipogr. Vaticana, 1925. *Studi e Testi*, 43). Con una ricchissima e attraente documentazione, l'illustre storico delle diocesi italiane studia dapprima il formarsi delle leggende in generale, poi i procedimenti particolari in cui si formano: integrazione o ricostruzione di elementi mancanti in un racconto storico, arricchimento che può avvenire con materiale d'invenzione o d'accatto, o anche mediante sottrazione o trasferimento di particolari ed episodi ecc. ecc. Molte osservazioni, sul modo di procedere dei narratori, sui giudizi e i pregiudizi del volgo, sono preziose e singolarmente illuminanti. Alla fine il Lanzoni, osservando come la maggior parte delle leggende muore sotto i vigorosi colpi della critica, ha agio di difendere questa efficacemente contro molte e vane accuse che si ripetono tuttora. Sarebbe forse esagerato l'affermare che anche la critica del Lanzoni non conosca ostacoli all'infuori di se stessa: la cosa appare evidente ogni qual volta gli accada di menzionare un episodio della Bibbia; ma alle conclusioni da cui l'autore si ritrae o che gli sfuggono, può bene arrivare il lettore intelligente. Così pure, varie osservazioni si potrebbero completare, a qualche spiegazione recare uno schiarimento utile: ma è facile in un lavoro di questa mole il rilevare alcune mende: l'importante è invece che si tratta di una lettura utile e stimolante per tutti, dalla quale anche lo studioso del N. T. potrà ricavare più d'un idea o d'un confronto suggestivo.

Per negare l'esistenza storica di Gesù, P. L. Couchoud si fonda molto sulla mancanza di testimonianze autentiche all'infuori del N. T., i noti passi di Giuseppe Flavio essendo interpolazioni. Contro questa tesi si leva L. van Liempt (*Mnemosyne*, LV. 1927, pp. 109-116) conducendo un'accurata disamina filologica, allo scopo di dimostrare che nessuna delle parole o delle locuzioni adoperate in *Antt.* XVIII, 63 s. è estranea all'uso flaviano: di modo che o questa testimonianza è dovuta ad un interpolatore abilissimo, « supra quam mihi credibile est », oppure è autentica. Poichè il v. L. promette una confutazione degli argomenti esterni, « quae authentiam impugnare *videntur* », dobbiamo collocarlo tra i difensori dell'autenticità del passo in questione. Attendiamo con curiosità il secondo articolo; per ora non sembra che da argomenti come questi, che la frase σοφὸς ἀνήρ è usata da Giuseppe a proposito di Daniele, o che l'asindeto non è tanto infrequente come si è detto, si possa ricavare gran che.

Il v. Liempt promette anche di interpretare quel passo « recte ». E' impossibile prevedere, se egli finirà per accordarsi con R. Eisler (*R. H. R.*, 1926, pp. 1-21) il quale nota che alcune frasi sono indubbiamente cristiane, ma che si tratta solo di rimaneggiamenti introdotti allo scopo di rendere tollerabile ai cristiani un testo originariamente loro avverso. S. Gerolamo leggeva infatti « Christus esse credebatur » invece che ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν ; così ἐπηγάγετο potrebbe essere alterazione di ἀπηγάγετο. Ma poichè Giuseppe parla della morte di Giacomo il giusto, fratello τοῦ λεγομένου Χριστοῦ è naturale che accennasse anche a Gesù.

Soltanto se parlava come di uno fra i tanti ribelli. Il testo originale andrebbe ricostruito servendosi delle citazioni di Eusebio e S. Girolamo, della letteratura pseudo-pagana opera di cristiani e delle opere dei polemisti anticristiani che dipendono da Giuseppe, e mediante la critica interna che permette di scoprire rimaneggiamenti e correzioni come quelle di un σοφιστής (termine usato a proposito di Giuda Gaulonita) in σοφός e di τἀληθῆ in τἀληθῆ, termine a proposito del quale Eisler accetta la critica di Reinach, mentre v. Liempt sostiene che sia da intendere nel senso di « boni mores, recta vitae ratio ».

Entrano in campo a questo punto i famosi passi slavi pubblicati dal Berendts (*T. U.*, N. F. XIV, 4 : *Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen De B. J. des Josephus*, Lipsia, 1906 ; cfr. *Z N W* IX, 1908, pp. 47-70 : A. Berendts, K. Grass. *Flavius Josephus vom Jüdischem Kriege*, B. I.-IV, *nach der slavischen Uebersetzung*, Dorpat, 1924). Quasi tutti i critici hanno riconosciuto che i passi in questione sarebbero spurii ; ma Goethals, e, a quanto pare, anche il p. Delehaye li accetterebbero come autentici. Si è pensato anche ad un giudeo che ignorasse

la tradizione evangelica (Seeberg) oppure ad una versione fatta di sulla prima edizione del *De B. J.* (in aramaico). Secondo Eisler il testo russo contiene anch'esso una descrizione denigratoria di Gesù, sopratutto per ciò che riguarda la sua figura fisica. Andrea di Creta e Vincenzo di Beauvais da una parte, la « lettera di Lentulo » dall'altra deriverebbero da Giuseppe, il quale descriveva la figura di Gesù come « umana » tanto che non lo si sarebbe potuto chiamare un «angelo» o *figlio di Dio* (lo scambio è possibile solo attraverso l'ebraico o l'aramaico, *bar-ēlohim*) ; questa descrizione è spiegata dalla « lettera di Lentulo » dove Gesù appare brutto e tale da metter paura (a causa delle sopracciglia unite ; l'essere σύνοφρυς sarebbe stata ritenuta una caratteristica del *jettatore*), di bassa statura, e con la scriminatura (*discrimen* è usato in questo senso anche da Ovidio) caratteristica dei Nazirei. Ora, Giuseppe che nel descrivere il Battista ha in mente Elia, doveva immaginarsi che il Messia davidico non potesse essere meno bello di Davide.

Questa menzione della bassa statura di Gesù ci riconduce ad un interessante, paradossale, ma pieno, al solito, di geniale erudizione, articolo di J. Rendel Harris (*On the stature of Our Lord, B. J. R. L.*, 1926, p. 112-126). Il Mingana ha pubblicato (*ibid.*, 1925, pp. 343-371) un documento attribuito a Filosseno di Mabbug, ma più probabilmente redatto, tra il 730 e il 790, da un giacobita di Baghdad. Ne erano stati pubblicati dei frammenti; il Mingana lo ristampa per intero di su un ms. della *Rylands Library* (Manchester) datato 27 gennaio 1909 ma copiato da un ms. molto antico. Si tratta di una lettera diretta ad 'Abu 'Afr, governatore militare di *H*irah (*H*irta di Nu' man) in cui vengono enumerate una serie di eresie cristologiche, da quelle di Sabellio, Paolo di Samosata, Ario, Eusebio di Cesarea (questi è collocato al tempo di « Costantino il giovine » cioè Costanzo ; avrebbe proclamato « che il figlio di Dio era più giovine di suo Padre » ; sarebbe stato condannato a Roma da 60 vescovi, e assolto dopo una ritrattazione) a Macedonio, Nestorio, Teodoro di Mopsuestia, contro i quali la polemica si fa più vivace, Eutiche. Termina parlando dei Nestoriani, e della introduzione, per opera loro, del cristianesimo fra i Turchi. Teodoro di Mopsuestia è un'alterazione dello scrittore, invece di Teodoreto di Ciro. Nella prima parte sono citati inni, che anche il Breviario Nestoriano registra sotto il nome di Teodoro, e nei quali si parla esplicitamente della « piccola statura » di Gesù. Ma è altrettanto chiaro, osserva l'Harris, che Teodoro mette in versi Isa. LIII, l. ss. (LXX).

Tuttavia Celso descrive Gesù come μικρὸν καὶ δυσειδὲς καὶ ἀγενές mentre un dio avrebbe dovuto distinguersi dagli uomini anche τὸ μέ-

γεθος: « evidently Celsus is quoting popular tradition... » Origene risponde che οὐ σαφῶς δηλοῦται ὅτι μικρὸς ἦν (*C. Cels.* VII, 75), e che Celso stesso potrebbe aver letto Isaia; infine osserva che il corpo del Cristo era di natura tale da apparire a ciascun uomo umile, o nella divina bellezza della Trasfigurazione, a seconda della sua capacità di contemplarlo. Negli *Acta Joannis* (89) il Cristo appare ora come piccino e brutto, ora come uno che « raggiunge il Cielo »: un dato questo che corrisponde al racconto della Trasfigurazione. Ci si potrebbe chiedere, se non abbia alcun rapporto con questo passo anche il tratto del *Vangelo di Eva* citato da Epifanio (*Pan.* h. XXVI, 3). D'altra parte nel *Vangelo di Pietro* la testa del Cristo « sorpassa » i cieli » (miracolo: passaggio dal piccolo al grande); negli *Atti di Paolo* questi, descritto come « piccolo di statura » (III: interessante notare che anche qui abbiamo le « sopracciglia congiunte ») e il Signore gli assomiglia (cfr. XXI); analoga confusione accade negli *Atti di Tommaso*, il quale è pure piccolo di statura.

Ora, poichè Origene non deriva dagli *Acta Joannis* si avrebbero già, alla metà del II secolo, tre testimoni indipendenti: Celso, gli *Acta* e la fonte di Origene. S. Efrem (*Hymni de Eccl. et Virgin.*: Lamy, IV, 632) assegna a Gesù una statura di *tre cubiti*; in un altro trattato dice che è piccolo di statura. Le misure assegnate al cubito variano da un minimo di mm. 532,8 (cubito persiano) a un massimo di 555 secondo l'*Handbuch* di Ivan V. Müller: resta però l'indicazione più generica mentre della tradizione si ritrova un'eco persino in Tertulliano (*Adv. Marc.* III, 16, 17). Essa può risalire al testo greco dei cc. LII e LIII di Isaia; ma da questo non dipende almeno S. Efrem. Sono inoltre fondati su documenti non greci ma siriaci gli *Acta Thomae*. Qui Giuda Tommaso dichiara che per vederlo bisogna salire, tanto egli è piccolo, sulle spalle altrui. Ciò richiama all'Harris l'episodio di Zaccheo (*Lc.* XIX, 3): la frase μικρὸς ἦν, chi ha per soggetto, Zaccheo o Gesù? Il Card. Mai accenna, in una nota del suo commento a Cirillo Alessandrino, ad un suo contemporaneo (*hodiernus*) che avrebbe già avuto questo dubbio: sarebbe interessante identificarlo. Infine, nella domanda: « chi può aggiungere un cubito alla propra statura », Harris pensa che ὑμῶν (al quale il cod. *a* dell'antica latina non offre paralleli) possa essere stato sostituito ad ἡμῶν.

Eisler continua l'esame del *Bellum* russo: tra questo e Giovanni d'Antiochia egli riesce a mettere insieme il racconto di una sedizione capitanata da Gesù, seguito da 150 schiavi, contro il dominio romano. I Giudei, sentendosi minacciati anche loro dalla immancabile repressione, avvertono Pilato, che manda truppe. A questo proposito vengono

ricordati dall'Eisler i *Galilei* di Lc., di cui Pilato mescola il sangue a quello dei sacrifici, ed i diciotto schiacciati sotto la torre di Shiloah: questi sarebbero i seguaci di Gesù, il quale però in tutto questo, avrebbe, secondo Eisler tenuto un contegno meramente passivo (se ne vedrà poi la ragione). Il passo sulla risurrezione sarebbe stato originariamente introdotto da un ἔλεγον, tolto poi da un cristiano. Nel f. VI, dove si parla delle iscrizioni poliglotte del Tempio, ne menziona una, la quale avrebbe detto: « Gesù non regnò come re ma è stato croficisso, perchè ha predetto la distruzione della città e la desolazione del tempio ».

Le alterazioni cristiane consisterebbero nella soppressione del soprannome dispregiativo di Gesù, *ben Panthera* e nell'aggiunta « dai Giudei » dopo « crocifisso ».

Se all'Harris è possibile obbiettare che anche Efrem, pur non dipendendo dalla LXX, può aver conosciuto la tradizione dei padri greci, che Celso può derivare, direttamente o no, poco importa, da Isaia, infine che i passi degli evangeli o atti apocrifi sono suscettibili di ben diversa interpretazione, appunti non meno gravi sono stati mossi all'Eisler dal Goguel e dal Couchoud (*R. H. R.*, 1926, pp. 22-43 e 44-64).

Il primo osserva che anzitutto non conosciamo i veri rapporti tra la versione slava ed il testo greco: che derivi dalla prima edizione (aramaica) è solo un'ipotesi. Per di più, le ragioni per le quali Giuseppe non avrebbe parlato di Gesù nella redazione greca valgono anche per la prima edizione, e la tendenza cristiana ad interpolare Giuseppe rende sospetto ogni passo relativo al cristianesimo, tanto più dove la tradizione non è uniforme. Ora, il frammento che descrive Gesù e la sua fine interrompe bruscamente il racconto. D'altra parte, ad Eisler, che vuole sopprimere le alterazioni cristiane, si deve dire che non basta costruire un testo il quale « potrebbe essere » l'opera di un giudeo. Inoltre, non è vero che il racconto del *Bellum* slavo sia del tutto indipendente dalla tradizione evangelica. Secondo il frammento IV, Gesù sarebbe stato liberato da Pilato per due ragioni, che viene trovato innocente, e che gli ha guarito la moglie. Il primo motivo concorda con tutto lo sviluppo della leggenda pilatiana, il secondo deriva da *Mt.* XXVII, 19. Anche i Giudei hanno due motivi, la paura di Pilato, e l'invidia di Gesù. Insomma, si tende a scaricare l'autorità romana dalla responsabilità della crocifissione, per darne la colpa ai Giudei; ma, poichè Pilato non può essere giustificato del tutto, invece che farlo cedere alle pressioni della folla, come nei vangeli, qui, approfittando della notoria venalità di Pilato, (cfr. Filone, *Leg. ad Cai. M. II*, p. 590) si immagina che i Giudei si facciano riconsegnare Gesù per

denaro : 30 talenti, che ricordano troppo i 30 denari di Giuda. Ancora : com'è possibile ammettere che Pilato massacri la folla e lasci indisturbato il capo ? Il frammento in questione (il IV) dunque non solo non è del tutto indipendente dalla tradizione evangelica, ma le differenze stesse si spiegano benissimo : e poichè è nel racconto un fuor d'opera, lo dobbiamo ritenere interpolato.

Analoghe osservazioni valgono anche per gli altri passi, che di fronte ai racconti evangelici appaiono secondari. In particolare il fr. VII, attaccato alla descrizione del καταπέτασμα del Tempio (*B.* J., V, 5, 4) è fuori di posto. Esso tende a escludere l' ipotesi che il cadavere di Gesù fosse sottratto dagli amici per lasciare sussistere soltanto l' ipotesi della risurrezione : non può dunque essere se non opera di un cristiano, e pertanto, una interpolazione.

Couchoud, dopo aver riconosciuto, con Frey (*Der slavische Josephusbericht*, Dorpat e Lipsia, 1909) l'omogeneità degli otto frammenti, e quella delle due aggiunte alle *Antt.* (XVIII, 33 e XX, 9, 1) nonchè la somiglianza della prima con il fr. IV, scopre nei passi slavi tracce di dottrine teologiche, errori storici, invenzioni apologetiche e romanzesche comuni a testi del II secolo. Le prime sono sopratutto visibili nel fr. VII. Qui tra le parole « gli uni pretendono che sia risuscitato, altri che il suo corpo è stato rubato dagli amici » e la frase finale « altri che non era possibile rubare il suo corpo a causa della guardia » si trova una divagazione di cui anche Schürer e Seeberg avevano riconosciuto il carattere patripassiano : « Ora un morto non può risorgere da sè, ma può solo mediante la preghiera di un altro giusto, salvo se è un angelo, o una delle potenze celesti, o quando Dio stesso appare come uomo e compie ciò che vuole e conversa con gli uomini e cade e si corica (per non dire : *muore*) e risuscita conforme alla sua volontà ». Con questo passo concorda la frase « io non lo chiamerò un angelo » del fr. IV, e altre di altri frammenti. Al consueto errore cristiano a proposito di Erodiade (cfr. *Antt.* XVIIII, 36 e *Mc* VI, 17), si aggiungono altri dati leggendari. Infine i motivi della guardia alla tomba, o della crocifissione ad opera dei Giudei e non dei Romani rispondono a note tendenze apologetiche. Lo stesso è da osservare del rifiuto da parte di Gesù di essere fatto re (cfr. Gn. VI, 15) mentre l' iscrizione nel Tempio serve in realtà a dimostrare che il *regno* non è ancora venuto, quindi verrà ; che Gesù è stato messo a morte dai giudei ; che egli ha previsto la catastrofe del 70. Il racconto relativo alla guarigione della moglie di Pilato, ed il sogno di Filippo, relativo al Battista, nei frr. II e III sono elaborazioni di carattere romanzesco, su temi già noti a noi attraverso i Vangeli. Nel raccontare la condotta di Pilato l' interpolatore ha avuto

presente la nota sommossa del monte Gerizim in *Antt.* XVIII, 85. Insomma, i frammenti russi sono da mettere accanto all'evangelo di Nicodemo, o all'apocrifo copto noto come il « Vangelo di Gamaliele » (cfr. *Patrologia Orient.* II, 2 e IX, 2 ; Lacau, *Fragments d'apocryphes coptes*, Cairo, 1904 e Galtier, *Le martyre de Pilate*, Cairo, 1912 : entrambi nei *Mémoires de l'Ins. fr. d'archéol. orient.*, vv. IX e XXVII) : tutti rispondono allo stesso bisogno, evidentemente cristiano, di fare autenticare la storia evangelica dagli stessi giudei.

Se, d'altra parte, fosse lecito esporre in un Bollettino come questo impressioni personali, io vorrei osservare che la questione dell'esistenza storica di Gesù dipende solo in maniera molto relativa dal poter noi disporre o meno di testimonianze antiche. Bisognerebbe infatti che queste fossero del tutto indipendenti dalle memorie cristiane ; ora, a parte la possibilità, che non si può escludere *a priori* ma su cui non è da fare assegnamento, che si possano ritrovare *documenti* contemporanei, è chiaro che per gli antichi il fatto stesso che vi erano dei gruppi di persone, seguaci di un Ἰησοῦς Χριστός (o Χριστὸς Ἰησοῦς) bastava a provarne la realtà storica. Sul conto di lui si potevano anche inventare o indurre o travisare notizie, sulla base di quanto i Cristiani stessi ne dicevano (condanna, ecc.) : nessuna testimonianza antica (se non, ripeto, un *documento* contemporaneo) si potrebbe considerare come del tutto indipendente.

Il fatto è che non ne abbiamo. Ma la prova della personalità storica di Gesù è da cercare nell'esame interno dei documenti cristiani, nella storia della chiesa primitiva, in una interpretazione adeguata e completa del fatto cristiano. Ora è sintomatico che per Couchoud ed i suoi amici il cristianesimo è non solo *sopratutto* ma *prima di tutto*, un mistero. L'etica e l'escatologia, così strettamente collegate, del cristianesimo primitivo, sono quasi completamente trascurate. Tale punto di vista si ripercuote nella critica delle fonti. Non dico che questa venga condotta in base a preconcetti ; nè che per certi libri si possano negare rimaneggiamenti editoriali. Osservo soltanto che per questo riguardo sembra veramente che Couchoud dipenda da Loisy, i cui grossi libri esegetici hanno così stretti rapporti con i volumetti rossi ch'egli è venuto pubblicando in questi ultimi anni ; sebbene tra l'uno e l'altro di essi vi siano differenze di atteggiamenti e di punti di vista, o, almeno, di enfasi. Sarebbe senza dubbio uno studio particolarmente istruttivo e pieno d' interesse quello della posizione assunta dal Loisy in questi ultimi anni, dopo la guerra (*Choses passées* è del 1913) : ma questo appartiene alla storia del cristianesimo contemporaneo, ed io ho già sciupato troppo tempo e troppo spazio in « varietà ». E segnalo soltanto,

anche perchè sono, sotto molti aspetti, un esempio, gli articoli del Jacks (« A creed in harmony with modern thought ») e di V. Taylor (« The alleged neglect of M. A. Loisy »): quest'ultimo una critica a fondo dell'opera dello studioso francese al quale, in occasione del 70 anno di età, gli storici del cristianesimo si preparano a rendere solenni onoranze (*H. J.* rispettivamente XXIII, p. 577, luglio 1925 e XXIV, 563, aprile 1926).

Una profonda modificazione di tutte le nostre idee in fatto di origini cristiane si renderebbe necessaria, qualora si dovessero accettare le conclusioni del prof. D. Strömholm, che insegna fisica all'Università di Upsala, ma ha studiato l'epica religiosa antica e poi il N. T., ed ora espone le sue opinioni in materia. (*The riddle of the N. T.*, *H. J.* XXIV 626 ss. e XXV, 53 ss., ott. 1926). L'*enigma* sarebbe questo : molti passi del N. T., che sono evidentemente creazioni letterarie, implicano delle interpretazioni della persona e della missione del Cristo assolutamente contrastanti fra loro ; ora, come sarebbe possibile questo fatto se si fosse trattato di un contemporaneo ? Lo S. distingue due sètte una, la « Apostolica », stabilita nella Giudea, si presenta come un gruppo religioso giudaico. Da essa provengono il Sermone della montagna e il grosso della materia dei Vangeli ; era governata dai dodici apostoli ; gli avversari designano i suoi membri come i « seguaci di Giovanni ». L'altra aveva alla sua testa i « sette » (*Atti*, VI), era dispersa nelle provincie orientali dell' impero : i suoi aderenti, detti i « Greci » sono menzionati di rado, ma, in compenso, le allusioni sono numerose. E' la sètta « stefanista ». Ciascuno fondava il suo insegnamento e la sua pratica su presunte parole del Signore : ma il più delle volte si tratta di racconti di apparizioni. Più tardi, le due sette vennero ad un concordato, con il quale fu riconosciuta l'autorità superiore dei Dodici, e subordinatamente, quella dei Sette. L'abitudine di rappresentare Gesù come presente (misticamente) e di farlo parlare ai suoi discepoli per mezzo di rivelazioni trasse in inganno Marco che prese tutti questi racconti per materiale storico autentico. Ma poichè per tutto questo processo occorre del tempo, lo Str., che pone la redazione di Mc. intorno al 70, ritiene si debba spostare di parecchi anni la datazione di Gesù del quale nè Pietro nè Paolo possono essere stati contemporanei. Se si ponga mente che uno dei suoi argomenti più forti è la frase paolina « dico, io, non il Signore » si saprà che cosa pensare di questi articoli in cui, malgrado lo sforzo di arrivare ad una dimostrazione logica (lo Str. tenta di distinguere il materiale appartenente a ciascuna delle due sètte, quello che si riferisce all'unione, ecc.) si sente per così dire l'eco

di svariati punti di vista antichi e modernissimi, non sempre bene intesi e peggio rielaborati.

Uno sguardo d' insieme a tutta la letteratura cristiana dei primi due secoli (compresi gli apocrifi, i Padri Apostolici, ed i primi apologisti) vuol essere il volumetto del prof. G. A. van den Bergh van Eysinga (*La littérature chrétienne primitive*, Paris, Rieder, 1926 ; *Christianisme*, n. 18), il quale ha colto l'occasione per diffondere le vedute della scuola radicale olandese, di cui nella prefazione ricorda i corifei, sopratutto il van Manen. Anch'egli nega la storicità di Gesù : e presenta, come parallelo alla sua « leggenda » quella di un altro eroe sofferente, tratta dall'*Hercules Oetaeus* di Seneca : affinità (non « derivazione » - nota lo stesso v. d. B.), che, se ha potuto ingannare un « jeune lecteur, qui devait faire au catéchisme un rédaction sur la mort du Seigneur » e che sarà stato in vena di burlare il suo pastore, che vi è cascato, non ha però molta probabilità di fare una troppo profonda impressione sullo spirito di lettori più accorti. Il v. d. Bergh si sforza di dimostrare che tutti i vangeli, direttamente o no, dipendono da un unico vangelo originale, più breve degli attuali, che avrebbe preso tutti i suoi dati (nascita di Gesù figlio di Dio, predicazione del Regno, esorcismi, Trasfigurazione, Passione e Risurrezione) dal V. T.: « d'ailleurs, l'existence d'un mystère juif est, pour d'autres motifs, des plus plausibles » : frase, che, senza molte spiegazioni e limitazioni, mi sembra più che eccessiva. Con questo proto-evangelo il v. d. B. giuoca alquanto arbitrariamente : a meno di pensare a qualche errore di stampa o di traduzione (ma grave) non si riesce a capire esattamente com'egli si raffiguri questa fonte : a p. 31 l' ipotesi più probabile è che Mc., pur ispirandosi da Mt. abbia seguito la fonte comune, rimaneggiamento a sua volta di un Vangelo più antico, meglio conservato dal *Vangelo di Pietro. Et cet évangile plus ancien sembre avoir été un remaniement hébraïque ou araméen de l'évangile grec primitif* ; a pag. 34 dice *pour moi les évangiles synoptiques ont tous pour base un remaniement grec de l'évangile primitif sous sa forme araméenne* ; Mt. e Mc. a lui posteriore, sono entrambi fonti di Lc. « *ainsi* (p. 64) *que leur source commune : la traduction grecque de l'Evangile des Hébreux* » la cui esistenza (le citazioni che ne abbiamo non risalgono necessariamente all'edizione più antica) è semplicemente (p. 31) uno dei fatti che « tendent à prouver l'existence d'un évangile hébreux ou araméen ». Quando si aggiunga che nessun libro del N. T. è, nonchè autentico, antico ; che le lettere paoline, p. es., sono tutte « epistole » anzi lettere soltanto « pour la forme » (pp. 111, 116, 124, 129 anche per la somiglianza nella dizione), che la maggior parte ha indirizzi così vaghi, che non avrebbero potuto

essere recapitate (cfr. pp. 124, 133, 155, 162) sarà facile al lettore farsi un' idea, in ciò che ha di essenziale, di tutto il libro. Mi si permetta soltanto di aggiungere che, se il v. d. B. aveva tutte le ragioni di manifestare le *sue* idee, non sarebbe però stato inopportuno, in uno scritto destinato al gran pubblico, alludere con un po' più di larghezza e in maniera meno saltuaria e più obbiettiva, anche alle opinioni accettate comunemente dalla critica.

Un autentico servizio ha reso invece a molti studenti e studiosi J. B. Aufhauser pubblicando, a fronte, i testi evangelici e buddhistici che presentano delle affinità. L' introduzione, e una breve appendice è informativa e bibliografica: i passi dei Vangeli riprodotti sono Lc. II, 9-14 e 25-35; Mt. XIV, 28-32; Mc. XII, 41-44; VI, 35-44 e VIII, 1-9; I, 9-13; i paralleli sinottici sono sempre dati, e anche Gn.VI, 5-13. (*Buddha und Jesus in ihren Parallelltexten*, Bonn, Marcus u. Weber, 1926, *Kleine Texte* 157).

Alla storia delle condizioni religiose al tempo di Cristo reca un utile contributo, per le numerose citazioni e discussioni di testi, un articolo di A. Büchler (*The levitical impurity of the Gentile in Palestine before the year* 70, *J. Q. R.*, XVII, lu. 1926, pp. 1-81); quasi insignificante invece, il semplice e d'altronde simpatico discorso inaugurale di E. I. Goodspeed (*The challenge of N. T. study*, *J. R.*, VI, 1926, pp. 561- ss.)

Vangeli. Un gruppetto di iscrizioni di Agedabia degli anni 21-51 d. Cr. fornisce a S. Ferri (*Firme di legionari della Siria nella Gran Sirte*, *R. T.*, II, 1925-26, pp. 363 ss.) l'occasione di ritornare sulla cronografia di Quirino. Questi avrebbe avuto, dopo il consolato, (742 a. u. c.) una prima legazione in Siria (742-748 a. u. c., 12-6 a. Cr. secondo il Chesman), quindi l' incarico speciale, conoscendo bene la Cirenaica, dove aveva vinto nel 2 d. Cr. i Garamanti, di terminare le operazioni militari («e non è impossibile - nota il F. - che abbia chiamato o portato seco delle truppe ausiliarie siriache»); infine una seconda legazione in Siria, alla quale è da far risalire il censimento. E' strano che il F., il quale cita Flavio Giuseppe (Antt. XVIII, 2, 1) dimentichi la grossa questione a proposito di *Lc* II, 1-2: tanto, da noi, anche i più accurati studiosi di antichità sono all'oscuro di questioni neotestamentarie, o rifuggono dall'occuparsene.

In una rassegna dei risultati generalmente accolti dalla critica e delle questioni più vivamente dibattute C. J. Cadoux (*The Gospel story and the higher criticism of to-day*, *H. J.* XXIII, lu. 1925, pp. 611 ss.) conclude che per i Vangeli dobbiamo tener conto di un sincero desiderio, da parte degli autori, di scrivere della storia, ma, insieme, degli

interessi religiosi ai quali il racconto doveva servire. L'idea della nascita virginale di Gesù può essere sorta da un'errata interpretazione di Isa. VII, 14; le apparizioni dopo la Risurrezione possono essere state pure « esperienze psichiche » (i Giudei « were psychologically incapable of believing in the existence of discarnate spirits »); Gesù si credette il Messia e si chiamò il Figlio dell'Uomo, benchè il senso esatto dell'espressione sia tuttora oscuro; « un risultato importante della critica recente è stato l'avere stabilito un rapporto più stretto fra l'etica di Gesù, la sua politica, ed il significato della sua morte ». La legge dell'amore, da lui applicata in politica, alienandogli i capi dei Giudei, impedì a Gesù di resistere al fatale assalto che gli mossero. La critica ha avuto poi il merito di aver insistito sulla personalità umana del Cristo, mentre per secoli l'ortodossia ha insistito eccessivamente sulla sola divinità. « Noi non possiamo più contentarci della concezione calcedonese delle due nature... Neppure possiamo considerare la teoria della *Kénosis* come giustificata in base a ciò che sappiamo dell'auto-coscienza di Gesù ». La divinità del Signore va cercata « not in physical marvels, nor in questionable history, nor in psychological impossibilities, but in the wonderful reality of His moral grandeur, His close fellowship with God, His proved power both then and now to re-create and purify and energise spoilt and enfeebled lives..... His giving of Himself in mystic intercourse to countless humble souls, and His omnipresence as the friend and ally of all that is best in all men ».

Cadoux ammette che Mc. possa avere errato nel parlare di un solo viaggio di Gesù a Gerusalemme: « i Sinottici stessi fanno pensare indirettamente » a più d'una visita, e pertanto Gn. potrebbe avere ragione. Il Bacon (*The N. T. method of differences, H. I.* XXIII, apr. 1925, pp. 436 ss.) fa notare, anche con esempi tratti dalla storia, come sia cosa facile e spontanea l'armonizzare i dati del N. T. Invece quelle che valgono sono precisamente le differenze. D'accordo con la *formgeschichtliche Schule*, il B. nota che Mc. dispose di « blocchi » di materiali differenti, che Mt. e Lc. si preoccuparono anch'essi di mettere « ordine » in questo materiale, ma con fini diversi: il primo mirando ad una σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων, il secondo ad una storia sacra. Così si reagisce contro l'esagerata opinione che si aveva del valore storico di Mc.

Quanto a Lc., ha certamente usato varie fonti, ma esiste indubbiamente un vocabolario ed uno stile ed un modo di vedere le cose che sono « lucani ». Ma lo strano è, secondo il B., che il punto di vista di Lc. è « petrino » e « antiocheno ». Nel testo originale di Lc. non vi è traccia della dottrina tipica di S. Paolo, che Gesù è morto *per i*

nostri peccati. Lc. aderisce alla dottrina del Servo Sofferente, la cui morte sulla croce cessa di essere uno scandalo perchè è stata predetta, dai profeti. Questo appare chiaro se in XXII si toglie l'interpolazione τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον..... ἐκχυννόμενον, fatta per armonizzare il racconto lucano con quello paolino.: « The authentic Luke gives us precisely what we find in the liturgy of the North-Syrian church of Luke's time (*Didachè*, IX) *and no more* ».

Queste affermazioni del B. si comprendono meglio quando si tenga presente il suo ultimo libro (*The Gospel of Mark*, Yale University Press, New Haven, Conn., 1925). E' un'opera di difficile lettura, che ritorna con grande insistenza sopra alcuni testi, sviscerati ogni volta con infinita cura e pazienza ; ma che, aggirandosi intorno alla data del primo, in ordine di tempo, fra i Vangeli, tocca l'intero problema sinottico ; e, fondandosi su argomenti tratti dalla evoluzione delle idee intorno alla personalità di Gesù, implica, e presenta di scorcio, tutta una nuova visione storica. Questa appare fino dalle prime pagine, in cui il B. dimostra l'importanza del problema. Mc., come vangelo scritto più antico degli altri, ci mostra meglio come coesistessero, e si fondessero insieme, le due concezioni di un vangelo « intorno a » Gesù, (Paolo) e di un Vangelo « di » Gesù : la priorità di Mc. dimostra che il ministero di Gesù fu considerato come un mezzo di provare le missione divina di Gesù, come il necessario presupposto storico della Passione e della Risurrezione. Ma, attraverso le fonti, come attraverso ciascuno dei Sinottici, si notano importanti differenze di interesse e di punti di vista. D'altra parte, bisogna distinguere tra Mc. e il *materiale* evangelico che esisteva prima di lui, e che il B. descrive come « preachers' anecdotes » distinguendo, con la critica tedesca più recente, la loro forma scritta dalla orale.

La prima discussione importante riguarda la testimonianza di Papia. Secondo il B., egli non fa che ripetere quanto si credeva al suo tempo relativamente al *nostro* Mt., mentre a proposito del *nostro* Mc., egli ha bisogno di giustificare l'uso di una fonte caduta in discredito. Pertanto nel passo bisogna distinguere le parole di Papia, che cerca di giustificare le differenze di ordine di Mc. da Mt., da quelle del « Presbitero » il quale aveva criticato *l'ordine* di Mc. assolutamente, dal punto di vista storico o letterario, pure approvando nel complesso il Vangelo, cioè testimoniando che Mc. aveva fatto quanto di meglio era possibile, date le circostanze in cui scriveva. La dimostrazione, che occupa due capitoli, pieni di interessanti osservazioni, non si sottrae, io credo, a gravi obbiezioni, chè la critica del B. è spesso sottile anche troppo, ed egli si lascia talvolta indurre ad accumulare ipotesi sopra

ipotesi: essa gli serve però sopratutto per stabilire: che Papia conosceva il *nostro* Mc.; che il Presbitero conosceva il *nostro* Mc. (non si può dire se gli altri Vangeli) e gli rimproverava una certa mancanza di ordine, naturale in una semplice « agglutinazione di episodi » (ἀπομνημονεύματα Πέτρου κατὰ Μάρκον: « Sermon Notes from the Preaching of Peter under the hand of Mark »), nella quale in seguito non si fece che interpolare episodi tratti da un'altra compilazione. In ciò è il problema centrale dell'intera questione sinottica.

Ireneo non fece altro che attribuire questa mancanza di ordine al fatto che Mc. scriveva dopo la morte di Pietro e Paolo. La critica fa così crollare, secondo il B., uno dei due pilastri che reggevano l'edificio della datazione generalmente accolta; resta l'altro, il discorso escatologico del c. XIII, dove la mancanza di accenni alla caduta di Gerusalemme fa ritenere per lo più Mc. *anteriore* al 70. In una comunicazione orale alla *Society of Biblical Literature* (dic. 1919) il Torrey, osservando che l'elemento leggendario può essere sorto in pochi anni, e abbandonando la teoria dell'*apokalyptisches Flugblatt* incorporato dall'evangelista, notava che XIII, 14 (τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, *shiqqutz shomem*, cfr. il giuoco di parole con *shamaiyim* = Ζεὺς Οὐράνιος) deve essere anteriore alla morte di Caligola (24 genn. 41), se era vivo il pericolo che l'oltraggio di Antioco venisse rinnovato. Per il Torrey, Mc. è traduzione dall'aramaico; ma, osserva giustamente il B., questo non prova affatto la sua antichità. D'altra parte la predizione, se non si voglia attribuire a Gesù un profezia non avveratasi, e precisa nei particolari in modo che non corrisponde alle sue abitudini, si spiega solo attribuendola allo scrittore, o al *Flugblatt*. Ma il B. ha già notato, e insiste spesso, sul fatto che la Chiesa di Gerusalemme ebbe poca simpatia per i testi scritti. Poichè d'altra parte altri accenni, quali quelli al martirio dei figli di Zebedeo, o all'alleanza tra Erodiani e Farisei (certa al tempo di Agrippa I; ma è impossibile dimostrare la sua inesistenza nel periodo precedente) o la somiglianza del racconto della morte del Battista con l'episodio dei due filosofi cinici che manifestarono a Tito l'indignazione causata dai suoi rapporti con Berenice, nel 57 (cfr. Dio Cas. LXV, 15) non costituiscono che delle probabilità, la sola via che rimane aperta è quella dell'esame interno dei testi.

In essa è difficile seguire il B. che ritorna più volte sui medesimi passi, e li analizza con grande minuzia a più riprese. Caposaldi del suo ragionamento sono il fatto che la vera scissione tra Chiesa e Sinagoga si ebbe nel 42, non nel 70; e che, data l'importanza della profezia nel cristianesimo primitivo, si doveva cercare di adattare le predizioni non avverate, in maniera da ritardarle, ma con il minimo possibile di al-

terazioni formali. Ora una prima allusione agli avvenimenti del 40 si ha in I e II Tess. (il B. ignora lo studio del Buonaiuti, *Il dramma escatologico nell'Apocalissi paolina* in *Athenaeum*, X, 1917, pp. 301 ss. ora in *Saggi sul Cristianesimo primitivo*, Roma, 1923) dove Paolo mantiene che la profanazione avverrà nel Tempio di Gerusalemme, ma fa dello *Shiqqutz* una persona, *trattenuta* da *qualche cosa* o da *qualcuno* (secondo Hitzig, Claudio cfr. *claudere*; secondo Buonaiuti, l'amministrazione provinciale romana: l'episodio della sinagoga di Dor, Gius. Fl. *Antt.* XIX, v. 3 non appoggia in realtà nessuna delle due tesi in maniera decisiva perchè Petronio intervenne contro la folla pagana, ma con il consenso di Claudio: dimostra però che Paolo dipinge esattamente le condizioni del suo tempo). Bacon considera questa una prima alterazione di una « parola del Signore » che avrebbe circolato *oralmente* a Gerusalemme nel 40. In Mt. troviamo una serie di modificazioni, che tendono a confermare le predizioni riavvicinandole a quelle di *Daniele*, e ad accendere aspettative escatologiche a breve scadenza (εὐθέως Mt. XXIV, 29) laddove Mc. e Paolo cercano di frenarle (μὴ θροεῖσθε, *II Tess.* II, 2 cfr. Mc. XIII, 7). Ma Mt. scrive tardi, quando il tempio è già caduto, e perciò altera l'antica profezia scrivendo ἐν τόπῳ ἁγίῳ (XXIV, 15) anzichè ἐν τῷ τόπῳ τῷ ἁ ίῳ perchè, « quando la grande ribellione era scoppiata, era stato veramente *a causa della profanazione di una sinagoga in Cesarea* proprio per tal modo » (p. 105). Luca, si vale della « Seconda Fonte » (B. distingue tra questa, scritta, e Q) nella quale gli eserciti di Vespasiano hanno preso il posto dello Shiqqutz, a causa della preoccupazione di questa di far predire a Gesù la catastrofe di Gerusalemme, considerata come una pena inflitta ai giudei per la loro incredulità. Per Paolo, invece, questa punizione consiste già negli avvenimenti degli anni 44-46.

Mc. ha, per suo conto, utilizzato la Q: da essa deriva, p. es., XIII, 9–13, salvo due ritocchi in 9b–10 e 14. Tolta questa, che predice (*ex eventu*) la distruzione di Gerusalemme, rimane la piccola apocalisse di tipo daniclico provocata dalla crisi del 40. Orbene questa è stata già riavvicinata a *Dan.*, ma dimostra chiaramente di aver subito l'influenza di *I e II Tess.*, in quanto lo scopo è quello di esprimere l'entusiasmo escatologico, lo *Shiqqutz* è anche in Mc. personale τὸ βδέλυγμα (ma ἑστηκότα) e per altri motivi. Di più, Mc. scrive *dopo* la distruzione del Tempio e dimostra il suo imbarazzo, scrivendo anzichè ἐν τῷ τόπῳ τῷ ἁγίῳ (il Tempio) un vago ὅπου οὐ δεῖ, seguito dall'ammonimento ὁ ἀναγινώσκων νοείτω che rimanda a *Dan.* dove si troverà la spiegazione della frase ambigua. « La distruzione del Tempio nel '70 spiegherà tanto la correzione di Mc. quanto la corre-

zione alla correzione di Mt. » Almeno due forti motivi, questo, e l'altro dell' impiego di Q, certamente posteriore al 70, sebbene di poco, impongono di ritenere Mc. ancora più tardo.

Il resto del libro, più di metà, riguarda il modo di redazione del Vangelo cercando di dimostrare che anche in altri passi, all'infuori dell'apocalisse del c. XIII, Mc. ha utilizzato la Q; studia poi le dottrine cristologiche. La dottrina giudeo-cristiana che fa di Gesù il « Figlio di Davide » è combattuta; la cristologia escatologica del Figlio dell'uomo, e la dottrina del Servo Sofferente, propria, secondo il B., di Pietro, sono pure accennate; nel Battesimo troviamo la concezione caratteristica della Q, secondo la quale Gesù è la Sapienza di Dio incarnata. Infine la cristologia di Paolo ha influenzato chiaramente, in maniera diretta e indiretta, il II Vangelo. Il quale ci è giunto mancante della fine: il B. ritiene, perchè Mc. avrebbe tentato invano di fondere insieme le tradizioni diverse, galilea l'una (Mt.), gerosolimitana l'altra. Quest'ultima si ritrova in Lc., ma Mc. ha conosciuto uno solo dei due elementi che la compongono, e ne ha tratto l'episodio delle donne al Sepolcro. Infine il B. tenta di datare Mc. in maniera positiva. Egli cerca (ed è questa una delle parti più discutibili del volume) di tracciare lo sviluppo di una tradizione « petrina » mirante a consolidare l'unità delle chiese, in contrasto con la quale è la lettera di Giacomo; mentre vi sarebbero notevoli affinità tra Mc. ed *Ebr.* Il Vangelo, scritto, come il B. aveva gia cercato di dimostrare, in Roma, verso l'80, «rappresenta il racconto di Pietro, non quale fu redatto, ma *come soleva essere predicato*, da Marco » (p. 307). Se non tutto, del molto che il libro contiene specialmente in forma di digressione, è accettabile, bisogna tuttavia riconoscere al B. il merito di essere riuscito, con una ingegnosa e non disprezzabile ipotesi, a ravvivare la tesi di Wellhausen, e sopratutto quello di aver insistito, d'accordo con altri critici recenti, sul carattere composito di Mc. a cui ancora oggi, d'altra parte, troppi critici sono disposti ad accordare una cieca fiducia, rinunciando così a servirsi di quanto altro di storico ci può offrire la tradizione evangelica, assai più varia e complessa che a molti non sembri .

Roma, R. Università.

Alberto Pincherle.

RECENSIONI

A. Sacchetti Sassetti, *Anecdota franciscana reatina*. Pag. 90, Potenza, tip. Giornale della Basilicata. 1926.

Quando l'anno francescano si sarà chiuso, bisognerà pensare a far il bilancio della notevole attività storico–letteraria che l'ha accompagnato. Se fatto con critica imparziale permetterà di sceverare dalla molta zavorra le poche cose buone, che non si limitano ad una vuota ed inutile apologetica ma realmente dicono qualche cosa di nuovo. La storia grande, la vita del Santo e del suo tempo, non può progredire se le difetta il materiale offerto dalla storia piccola, dall'analisi minuta e metodica di determinati punti. Certo è che la paziente ricerca è dura da compiersi e talvolta ingrata e per converso la via della sintesi è facile e brillante – almeno in apparenza. Ma i risultati del lavoro analitico hanno il pregio di essere certi, incontestabili e pertanto è grande il loro valore.

In attesa del preconizzato bilancio, segnaliamo pertanto un libretto, piccolo di mole, ma molto interessante, nel quale un esperto ricercatore d'archivio e sicuro conoscitore della storia locale di Rieti ha esaminato alcuni episodi della vita del santo nella città sabina sede temporanea di papi ed al Poverello dilettissima, « per rivedere, al lume della critica e dei documenti, quanto finora si è scritto sui rapporti di San Francesco con la città di Rieti ». Ed è giunto a risultati che non possono non interessare gli studi storico–religiosi, e che perciò riteniamo opportuno riportare con una certa ampiezza. Riguardano le sue ricerche : 1. il santuario di Santa Maria della Foresta ; 2. le relazioni di San Francesco con alcuni cittadini di Rieti ; 3. l'oratorio di Santa Croce in Rieti ; 4. Rieti al tempo di San Francesco ; 5. la cattedrale di Rieti e l' indulgenza della Porziuncola.

Santa Maria della Foresta. Al lettore è certo ben noto l'episodio di quel prete reatino a cui fu devastata la vigna dalle turbe accorrenti al santo, il quale poi reintegrò miracolosamente il perduto raccolto delle uve. Ancor oggi, a chi si reca in pio pellegrinaggio alla Valle Reatine, viene indicato nel convento di Santa Maria della Foresta, sito in una deliziosa valletta montana, il luogo stesso ove sarebbe avvenuto il miracolo : vi si mostra la vigna e perfino la piccola vasca della straordinaria pigiatura che da pochi racemi fruttò al prete ben 20 some di vino. Il luogo è bellissimo, lontano dal mondo, fasciato di sole, d'azzurro, di verde,

la pace v'è profonda, e la rievocazione del mite Francesco si compie spontanea e lieta, perchè l'ambiente è pervaso di dolcezza agreste. Bene ne provò il fascino Giovanni Joergensen, che nel portichetto silente del chiostro sentì la consolazione dello spirito vincere e superare l'angoscia del mondo. Ma... il miracolo dell'uva non è affatto avvenuto qui, e San Francesco non vi è forse *mai* stato... Dispiace quest'asserzione iconoclastica, ma di fronte ai documenti addotti dal Sacchetti ed alla sua critica serrata occorre convenire che la pia tradizione cade, forse senza rimedio. Seguiamo le tappe di questa « falsificazione agiografica » : possono essere interessanti per molti altri casi analoghi.

Il miracolo dell'uva, non menzionato nè dal Celanese nè da San Bonaventura, appare per la prima volta nello *Speculum* e di poi negli *Actus-Fioretti*, con piccole differenze. Nella prima fonte si dice che, prima d'entrare in città, il Santo si soffermò a San Fabiano, luogo vicino a Rieti, ed *amoenus valde*, ove accorrevano a lui « *multi cardinales et alii magni clerici* », non le torme di popolo ricordate dai Fioretti. La seconda fonte, cioè gli *Actus-Fioretti*, dà un altro elemento di fatto, indicando in due miglia circa la distanza della chiesetta da Rieti, ma viceversa non ce ne dice il nome. Il *Liber conformitatum* (1385) riunisce le due indicazioni topografiche ; l'operetta *Actus Sancti Francisci in Valle Reatina*, « tarda e poco attendibile compilazione della fine del XIV od anche del principio del XV secolo, dovuta ad un anonimo reatino, che saccheggia a man salva gli autori che l'hanno preceduto » specifica meglio l'indicazione topografica, dicendo che la chiesetta si trovava su un colle. Questo particolare possiamo con sicurezza accettarlo perchè l'autore è reatino ; vero è che non in tutto merita fede, perchè asserisce che Gregorio IX consacrò personalmente la chiesina in onore del Santo ed in essa celebrò la canonizzazione di San Domenico! Asserzione assurda, anche perchè sappiamo che San Domenico venne canonizzato nella cattedrale reatina ; assai improbabile è inoltre, come osserva il Sacchetti, che il papa abbia voluto in modo così insigne distinguere proprio questo luogo, quando Greccio e Fonte Colombo, ben più noti per un lungo soggiorno del Santo, restarono privi di tale onore. Abbiamo così esaminato un primo gruppo di testimonianze, quelle più antiche, del XIII e XIV secolo.

In esse il miracolo dell'uva è concordemente collocato a San Fabiano, su un colle poco lontano dalla città, tanto che cardinali ed alti prelati vi si recavano numerosi. Possiamo identificarlo, senza alcun dubbio, con un colle che sorge a sud di Rieti e che ancor oggi porta il nome di San Fabiano ; se la distanza non coincide colle due miglia dei testi (disterà circa un km. dalla piazza di Rieti), molti documenti che il Sacchetti cita e che fra poco vedremo, confermano l'identificazione.

Ma non abbiamo visto finora alcuna menzione di Santa Maria della Foresta. Questa appare invece nel libro *De origine seraphicae religionis*

franciscanae del p. Gonzaga (1587) che appartiene al secondo e più recente gruppo di testimonianze. Non si parla più di San Fabiano, ma il miracolo è avvenuto alla Foresta, « *tertio nempe milliario ab ipsa urbe* », quindi ad una distanza maggiore dalla città. Il Wadding poi parla del fatto in due passi dei suoi *Annales Minorum*, editi, com'è noto, nel 1625. Nel t. I, a pag. 181, racconta, nel primo passo, come San Francesco si fermasse, per evitare la folla, nella chiesetta di San Fabiano, lontano circa due miglia dalla città, *ma non parla del miracolo* : viceversa in un altro passo dice : « alium ultra duo milliaria ab ipsa Reatina civitate obtinuit locum, superiori ad occidentem oppositum, non longe a quadam ecclesia sancto Fabiano sacra, ubi accidit illud miraculum... » e dice che la chiesa di questo convento, dedicata a Santa Maria della Foresta e consacrata da Gregorio IX, conserva ancora tracce del miracolo. Dunque due sarebbero le chiese di San Fabiano, una più vicina a Rieti, l'altra, più lontana e situata evidentemente dall'altra parte della città; in una il Santo si sarebbe appena fermato e nell'altra avrebbe compiuto il miracolo ; infine, prossimo a quest'ultima, sarebbe sorto il convento di Santa Maria della Foresta.

Cosicchè nel Wadding i due nomi a cui si collega il miracolo si trovano riuniti. Come mai ? E' un caso tipico di contaminazione tra la versione offerta dal gruppo medioevale (Speculum–Actus–Fioretti ecc.) e quella prospettata dal Gonzaga. Il Sacchetti ce ne convince facilmente sulla scorta di una ricca documentazione. Una chiesetta dedicata a San Fabiano e sita sul colle omonimo è ricordata sin dal 1027 ; nel 1289 esisteva sul colle un convento di Clarisse, fatto di capitale importanza perchè senza dubbio il convento fu fondato sul luogo stesso ove il Santo s'era fermato. V'è di più : nel 1349 gli Statuti Reatini ne fanno esplicita menzione, quando danno l'elenco dei luoghi illustrati dalla miracolosa presenza del santo. Allorchè le religiose nel 1559 abbandonarono il colle per trasferirsi in città, il monastero (forse già fatiscente), cadde in rovina e la tradizione – per un fenomeno non comune, è vero, ma non impossibile – si andò attenuando e scomparve. Una riprova singolare ma convincente è data da una postilla ms., forse seicentesca, ad un esemplare del *Liber Conformitatum* (ediz. 1510) già appartenuto al convento di Sant'Antonio del Monte presso Rieti, situato vicinissimo al colle in questione. In margine alla narrazione del miracolo c'è la scritta : *miraculum vinee beati Francisci apud sanctum Fabianum de Rheate* ; il frate postillava così quando la tradizione era ancora collegata alla chiesa di San Fabiano e non era ancor passata al convento della Foresta.

Questo, come provano due documenti originali, è stato fondato soltanto verso il 1319, in un luogo chiamato *valle* e non mai *colle*, e che nei pressi non ha nessun vocabolo San Fabiano. Vi abitarono i Clareni fino alla loro espulsione avvenuta sotto Pio V ; poi vi passarono i

Francescani, fra il 1574 ed il 1584. Con loro la tradizione dev'esser passata al convento della Foresta ed il Gonzaga deve averla da loro raccolta riferendola nel suo scritto. A meno che egli stesso – come ritiene invece il Sacchetti – non sia la causa involontaria di questo spostamento della leggenda, perchè vedendo egli il convento di San Fabiano già entro la città, non potè credere che in quel luogo fosse avvenuto quel miracolo che i Fioretti dicevano avvenuto fuori della città, e perciò corresse il nome del convento e la distanza da Rieti, portandola quale veramente è, da due a tre miglia. Ma al Wadding dobbiamo la evoluzione ultima della leggenda. Egli si avvide che le fonti più antiche e più autorevoli non parlavano che di San Fabiano; ma d'altronde non volle esautorare nè l'asserzione del Gonzaga, nè la tradizione che già allora si era saldamente radicata nel convento della Foresta. Cercò allora di rimediare alla contraddizione col curioso sistema già visto, duplicando la chiesa di San Fabiano e sostenendo che un'altra ve ne dovesse esser stata in tutt'altra posizione rispetto a Rieti, in una località distante dalla precedente quasi 5 km., e talmente malagevole, che non le torme di popolo e tanto meno i cardinali e i prelati vi si sarebbero recati. Quelli che scrissero dopo di lui non si accorsero dell'incongruenza delle due asserzioni, e si attennero senz'altro alla versione che con maggior particolarità dava e consacrava in definitiva il convento della Foresta come sede del miracolo.

Il risultato conseguito dal Sacchetti (sebbene da lui espresso con un ragionamento lievemente diverso) è veramente notevole; dato il culto che circonda San Francesco non è cosa da poco dimostrare falsa di un colpo una leggenda legata ad un secolare santuario e togliere a questo il principale argomento di culto e di devozione. Potrà forse qualche anima timorata gridare alla empietà, ma nessuno dovrebbe dolersi della verità, accertata con sì serena chiarezza di metodo. Ma a ragione l'autore assicura che i frati nulla avranno a temere per il suggestivo e silenzioso santuario, perchè « la tradizione è più forte della storia; la leggenda, specialmente agiografica, è più forte della tradizione e della storia ».

***

San Francesco ed alcuni cittadini di Rieti. I documenti reatini hanno in modo inatteso data luce sulla personalità di alcuni cittadini che conobbero il santo. Viene primo Angelo di Tancredi, convertito dal Santo (Wadding, I. 60), e di lui si rintraccia la famiglia, senza dubbio nobile.

Vi è poi quel Tebaldo Saraceni nella cui casa una notte San Francesco infermo fu consolato dal suono di una cetra angelica (Wadding, I. 181): un documento del 1220 ne conferma l'esistenza; non merita

nemmeno esame critico la tradizione locale che ne identificherebbe la casa ancor oggi. Ciò che più ci interesserebbe, dato che si tratta di Rieti, sarebbe qualche notizia su quel famoso medico che curò gli occhi del Santo. Ma suppone il Sacchetti che abbia fatto parte della Curia papale, e del resto nulla ha trovato sul suo conto. Piuttosto egli ritiene di aver la conferma d'un grazioso episodio della Leggenda di San Bonaventura (nota l'A. che del volgarizzamento del Cavalca ve n'è una copia cartacea del sec. XIV a Rieti), in cui leggiamo che un medico che curò il santo di varie infermità, e probabilmente durante il suo ultimo soggiorno (1225), ebbe miracolosamente consolidata la casa sua crollante, avendo messo alcuni capelli del santo nei crepacci del muro. Crede l'A. che si tratti di maestro Niccola medico reatino, menzionato dal 1203 al 1233 ; dato che fino alla fine del trecento Rieti non ebbe che un solo medico, sufficiente ai bisogni della città e del contado, si può dare per certa l' identificazione del medico di San Francesco. Lo stesso San Bonaventura narra altresì di un prete Gedeone, malato per la sua vita dissoluta e guarito poi dal Santo a patto che rinunciasse al peccato, il che non avendo fatto il prete, restò sotto le macerie della casa improvvisamente crollatagli addosso. Stupisce che questo personaggio, le cui vicende hanno un sapore sì leggendario, sia realmente esistito : difatti viveva ancora nel 1236 un *presbiter Gidion*, spesso ricordato insieme al predetto maestro Niccola. Dato che il Celanese nella *Legenda secunda* (1247) è stato il primo a narrare il fatto, la tragica fine del prete gaudente dev'esser posta fra il 1236 ed il 1247.

E così dall'oblio dei secoli ritornano alla luce sulle vecchie pergamene i nomi di quelli che videro e conobbero il Santo ! E' strano questo ritorno di realtà intorno ad una figura che già sembra avvolta dall' indecisione del mito !

Le altre indagini, se hanno un valore locale grandissimo, interessano un' po' meno la generalità degli studi francescani. Leggiamo una acuta analisi delle tradizioni concernenti il convento francescano di Rieti, al quale alcuni vorrebbero assegnare la data del 1210, quando invece è del 1245 (data del resto notevole, perchè di soli 9 anni posteriore a quella del convento d'Assisi) e leggiamo anche una arguta critica delle tante tradizioni di fondazioni compiute dal santo stesso e del tutto inverosimili. Di Rieti al tempo di San Francesco risulta chiara l' immagine dalla descrizione che ne fa l'A. su documenti del tempo : cittadina modestissima di povere casupole difese da mura e da numerose case–torri. Ben 15 erano le chiese parrocchiali ; il Duomo, consacrato nell'anno stesso dell'ultima venuta del Santo, era ancor privo del bel campanile che oggi si eleva fiero sulla città. Popolazione scarsa, tra i 3000 ed i 3500 abitanti. L'ultimo studio pone in chiaro che la cattedrale reatina gode della indulgenza della Porziuncola, concessa da Bonifacio IX (1391).

E chiudiamo così questa relazione dell'erudita fatica del Sacchetti. Non diciamo inutili parole di lode; basti il fatto che abbiamo data importanza unicamente al contenuto del libretto, veramente e completamente nuovo. Abbiamo ritenuto utile riferirne con ampiezza perchè crediamo che i risultati in esso ottenuti siano degni di diffusione nel mondo studioso.

Bologna.

EUGENIO DUPRÉ THESEIDER.

JOHN VIENOT, *Histoire de la Réforme française*, des origines à l'Édit de Nantes. — Paris, Fischbacher, 1926.

Veramente questo grosso volume, riccamente illustrato, avrebbe potuto essere più propriamente intitolato: il martirologio dei riformati francesi, anzichè la storia della Riforma in Francia. Ed il libro avrebbe avuto ugualmente una ragione d'essere. La popaganda riformata in Francia, dai primi, malcerti tentativi del vescovo Briçonnet a Meaux alla carneficina della notte di San Bartolomeo ha episodi e momenti di così drammatica passione religiosa, che merita di essere evocata col tono caloroso del panegirico. E il Viénot, evidentemente, ha voluto compiere opera di celebrazione apologetica e di edificazione confessionale, anzichè opera paziente e fredda di annalista imparziale. La sua è un'esecuzione morale di tutti gli avversari della Riforma in Francia: un postumo atto di accusa contro i fiacchi difensori o gli aperti rinnegatori della sua causa. Enrico IV non è qui trattato molto meglio di Carlo IX o di Caterina de' Medici. Le cause profonde dei primi successi riformati e delle successive catastrofi; le origini del messaggio calvinista, la sua progressiva costituzione dottrinale nel fascio delle predicazioni delle varie riforme nazionali, non trovano qui alcuna illustrazione adeguata. Ed è veramente un male. Sarebbe stato desiderabile che da parte evangelica si fosse apprestata una storia della Riforma francese capace di essere contrapposta alla rigorosa e oggettiva, ma incompleta opera dell'Imbart de la Tour. Il volume del Viénot non può meritare questo onore. Rappresenta, ad ogni modo, una lettura piacevole, che può stare a fronte, al polo opposto, a quelle storie apologetiche che i padri della Compagnia di Gesù vanno redigendo nei vari paesi, per tessere, sotto forma di storia, il panegirico della Compagnia all'epoca delle origini.

e. b.

SPIGOLATURE E NOTIZIE

Il nuovo messaggio di Harnack. — La generazione di ecclesiastici, studiosi di discipline religiose, che venne facendo la sua preparazione all'alba del nuovo secolo, ha vissuto esperienze e ha assistito a metamorfosi che non possono passare invano nella vita dello spirito. Se qualcuno di quella generazione riuscirà, quando che sia, a fissare in forma d'arte il turbinio della crisi che investì, nella sua anima, il patrimonio della fede tradizionale, farà opera piena di simbolo. E se qualche altro, ancora, riuscirà, fino alla fine, a mantener fede agli ideali che da quella crisi scaturirono, realizzarà un programma non scevro di volere normativo.

Quell'alba di secolo – che pare ormai cosa di una precedente vita – vide alle prese, sul terreno della critica religiosa, due concezioni antitetiche della trasmissione cristiana nella storia. Quella di Harnack, che in nome dell'individualismo luterano scopriva nella storia una progressiva contraffazione del messaggio cristiano, ridotto ad una schematica enunciazione di postulati, suscettibili di appropriazione da parte di ogni spirito, singolarmente preso; e quella del Loisy, celebrante le ragioni viventi del cammino cristiano nel processo dei secoli. Loisy ha poi ripudiato la sua apologia, relegandola nel cimitero delle eresie. Harnack riprende oggi a ventisette anni di distanza il problema della genesi della dogmatica cristiana, e risolvendola con un senso sottile delle esigenze e delle leggi della spiritualità associata, sembra stranamente arieggiare più d'uno dei postulati de *L'Evangile et l'Eglise*.

Queste sei conferenze tenute nel maggio 1926 all'Università di Bonn, stampate nella « Christliche Welt » fra l'agosto e l'ottobre, e ora riprodotte in volumetto, affrontano, in altri termini, il medesimo problema relativo alla essenza del cristianesimo: la formazione della teologia cristiana e del dogma ecclesiastico (*Die Entstehung der christlichen Theologie und der kirchlichen Dogmas*. Gotha, Klotz, 1927). Harnack studia successivamente: il distacco del cristianesimo dal giudaismo e la genesi della chiesa; fonti ed autorità della predicazione, della teologia e del dogma; gli elementi della predicazione come presupposto della teologia e del dogma; la formazione della teologia cristiana; la formazione del dogma ecclesiastico. La semplice enunciazone di questi argomenti fa intravedere lo sforzo del conferenziere di stabilire una continuità organica fra la predicazione di Gesù e dei dodici e l'elaborazione teologica del secondo secolo. Non è qui soltanto che si rivela

la sua tendenza. Harnack si mostra scettico a proposito dei rapporti, fin troppo esagerati, fra religioni di mistero e cristianesimo primitivo Il messaggio evangelico, come l'insegnamento paolino, sono perfettamente comprensibili, per lui, sullo sfondo delle speranze del giudaismo. Ben diversamente dall'Harnack del 1900, l'Harnack del 1926 fa campeggiare nella esperienza della primitiva comunità, l'aspettativa del Regno: e, in pari tempo, colloca l'originalità di questa esperienza in una foggia di vita, prima e più che in una formola di fede, giungendo ad asserire questo verdetto: « die *regula disciplinae* ist älter als die formulierte *regula fidei*, und ihr Ernst ist bis tief ins dritte Jahrhundert hinein so stark emfunden worden, dass man die älteste Kirchengeschichte mit Absehen von allem andern als die Geschichte der grossen sittlichten Reformation im römischen Reiche schreiben könnte » (p. 51). E quale la caratteristica di questa etica? Harnack risponde nitidamente: il sermone del monte rappresentava un'idea limite; quel che ne restò nella pratica fu « l'orientamento nel senso del distacco dal mondo » (p. 51). Messaggio di vita, molto più che enunciazione di fede, il cristianesimo primitivo venne elaborandosi in sistema dogmatico, per le stesse ragioni della vita associata. L'ultima conferenza si chiude con queste sintomatiche parole che sembrano una parafrasi del concetto cattolico della tradizione: « la comunità cristiana, la chiesa, instilla e sollecita (la formazione del pensiero dogmatico) indispensabilmente attraverso la parola viva, chè non solamente il profeta desta il profeta, ma ogni cristiano desta ogni altro cristiano ». Onde anche il merito eccezionale di San Paolo è consistito nella visione della chiesa, concepita, come il « Cristo e lo Spirito, *proiettati* nella storia ». E' proprio questo verbo che, chi scrive queste righe, ha adoperato nella sua apologia del cattolicismo, e che riviene spontaneo sulla penna di Harnack (la chiesa cioè vista da lui « nicht als eine politische Grösse, nicht als eine Organisation, schlechterdings nicht als etwas Irdisches, sondern als eine Grösse, die mit der gewöhnlichen soziologischen Begriffen überhaupt nicht zu fassen ist, aus allen Völkern, aus Juden und Heiden berufen; ist sie doch eine himmlische Gemeischaft, die Braut und der Leib Christi und daher Christus selbst, der Geist selbst, *projiziert* auf diese Erde » p. 14). Onde Harnack stesso ne conclude che questo è « das paradoxeste von Paradoxen ». E riconosce che una simile concezione vive solo nel cattolicismo romano, sopraffatta però da una schiacciante sovrastruttura mondana: come riconosce che la *complexio oppositorum*, da cui risultò la dogmatica antica, è ancora alla base della dogmatica ecclesiastica (p. 58 nota).

Ecco, in complesso, delle dichiarazioni che sono un sintomo e, forse, un presagio. Registrandole, vien fatto di domandarsi quanto non sarebbe più prossima la conciliazione interdenominazionale, se il Santo Ufficio non avesse, indiscriminatamente, soffocato in sul nascere, venti

anni fa, l'apologetica così detta modernistica, cui, in fondo, vengono oggi a sottoscrivere i più eminenti rappresentanti della religiosità extracattolica.

e. b.

Il dizionario teologico Gunkel-Zscharnack. — Ne annunciammo la nuova edizione nel fascicolo del settembre 1926. E' apparso testè il suo terzo fascicolo (Albrecht von Preussen – Amalarius) con articoli di particolarissimo interesse (*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3 Lief. Tübingen, Mohr., 1927). Tra i minori, degni di segnalazione quello dedicato alla voce Alchimia, dalle origini crepuscolari della prassi alchimistica nella preistorica tecnica del bronzo, agli alchimisti siri e bizantini e alla scienza occidentale del duodecimo e decimoterzo secolo: quello, schematico ma incisivo, del Koehler, su Girolamo Aleandro; quello del Windisch, su Alessandro di Abonuteichos; quello dello Stubbe, sulla questione dell'alcoolismo; quello del Moog sui vecchi cattolici. A cinque voci: teologia alessandrina (Bauke), altare, antica chiesa cristiana (Lietzmann), antica arte cristiana (Achelis), storia dell'antica letteratura cristiana (v. Soden) sono dedicate delle vere e proprie monografie, che hanno naturalmente, l'andatura di quadri riassuntivi. Nella prima sono posti molto chiaramente i termini per l' intelligenza della genesi del pensiero cristiano ad Alessandria, di cui sono ricordati i primi rappresentanti (ci ha sorpreso, nella bibliografia selezionata, la mancata menzione del Bousset, *Jüdischristlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*). La trattazione della voce *altare* è ripartita in tre paragrafi: premesse di storia comparata delle religioni (origine dell'altare, diffusione dell'altare, i tipi dell'altare, l'altare nel culto) dettate dal Galling; l'altare israelitico, dai primitivi altari di pietra, agli altari del tempio gerosolimitano, agli altari privati dell'epoca più tarda, pure a cura del Galling; infine l'altare cristiano, breve sguardo storico dall'antichità al medioevo e all'età moderna, a cura dello Stuhlfauth. La sintesi storica evocante l'antica chiesa cristiana è limpida e felice. Premesso che per chiesa antica deve intendersi il periodo nel quale il cristianesimo si propagò sul terreno del mondo antico, il Lietzmann ne ripartisce la durata in sette momenti; l'età apostolica, dominata dalla figura di Paolo; l'età post–apostolica dalla scomparsa di Pietro e Paolo al 130, nella quale il cristianesimo diviene la nuova legge; l'età degli apologeti (130–180); il momento delle grandi lotte antieretical; il successo del terzo secolo; il quarto secolo che è l'età classica della chiesa greca: infine l'età delle invasioni teutoniche. Gregorio Magno pone il sigillo al periodo. La voce sull'arte antica cristiana è, pressochè intiera, dedicata all'arte delle catacombe. L'Achelis passa in rassegna le pitture (ne è segnalato il valore dal punto di vista generale della storia dell'arte sulle orme del recente lavoro del

Dvorak, *Kunstgeschichte als Geistesgeschichte*. 1924), le sculture, gli avori, gli intagli, i lavori in metallo, vetri artistici, tessuti, terrecotte, miniature, edifizi ecclesiastici, mosaici: brevissimi ragguagli, più definizioni che altro. In una tavola è riprodotta, come dedicata a Cristo Maestro, la discussa statuetta del Museo Nazionale Romano, alle Terme. Puro quadro sinottico l'articolo sull'antica letteratura cristiana (oggetto-letteratura primitiva – letteratura cattolica antica – letteratura greca e latina della chiesa postcostantiniana).

I limiti di spazio stringatissimi assegnati a queste voci impongono alla trattazione un andamento di prontuari e di formole algebriche. Ma come inquadratura riassuntiva dei singoli argomenti riescono indubbiamente di utilità pratica.

e. b.

San Paolo, prima edizione. — Al Marcione di A. v. Harnack sta capitando una fortuna insperata: quella di riscuotere in pari tempo i consensi di critici gesuiti come il rev. p. D'Alès e di critici radicali come P. L. Couchoud. Si potrebbe sognare successo più pieno? Vien fatto di domandarsi se non è il caso di rovesciare il giudizio che il v. Harnack medesimo formulava in termini interrogativi quando apparve *L'Evangile et l'Église*: è il latino che non comprende il germanico o il cattolico che non comprende il protestante?

Non vorremmo con questo mancare, nella misura più esigua, di rispetto per il Couchoud, i saggi del quale han sempre tanto di deliziosamente vivo e di spiritualmente ingegnoso. Leggendo questo suo ultimo saggio: *La première édition de Saint Paul* (« Revue de l' histoire des Religions » 1926, p. 242 e ss.), ai sentimenti di compiacimento e di ammirazione che tutte le cose sue destano in noi, abbiamo sentito aggiungersene un'altra: quello della gratitudine, per non avere, anche per San Paolo, come per Gesù, adottato il partito della scuola estrema: quello di negarne l'esistenza storica.

Su questa il Couchoud non solleva dei dubbi. Ne solleva più tosto, e uno sovversivo, sul testo attuale dell'epistolario paolino. Punto di partenza: la restituzione dell'*Apostolicon* marcionita affidata dal v. Harnack alla terza delle sue *Beilagen*, la tesi harnackiana che Tertulliano ne abbia avuto sotto gli occhi una traduzione letterale, ricopiandone una gran parte. Quanto questa seconda tesi sia claudicante ho cercato di mostrare in Ric. Rel. del luglio 1926. Molti degli argomenti che si possono accampare contro questa tesi valgono anche contro la validità della restituzione dell'*Apostolicon* di Marcione, compiuta dal v. Harnack. Valgono quindi anche contro le conclusioni del Couchoud, che, prendendo le mosse dell'*Apostolicon*, più harnackiano che marcionita, vuol sostenere che il Paolo di Marcione non è affatto, come la tradizione patristica lo definì, una mutilazione dell' edizione genuina, la canonica,

la vera, che al contrario l'edizione canonica è un Paolo rimaneggiato ed ampliato.

Quanto l'aver fatto troppo a fidanza con la restituzione del v. Harnack, abbia esposto le argomentazioni del Couchoud a contraffare di rimbalzo i testi di cui si discute appare in parecchi dei casi prescelti da lui a sostegno della propria tesi. Ne scelgo un solo esempio tipico.

Il Couchoud prende il v. 18 del c. III della seconda ai Corinzi, secondo le restituzione del von. H. (*Marcion.* 97), ricavata a propria volta dall'*adv. Marc.* V. 11 (non 16 come cita il v. H.: Ed. Kroymann, 612), e ponendolo a confronto col nostro versetto canonico, commenta: « la phrase est saccagée. Le correcteur n'a pas compris l'expression – le Seigneur des Esprits (κύριος πνευμάτων), qui vient du livre d'Henoch et qui désigne Dieu. Il l'a rémplacée par κυρίου πνεύματος qui n'a aucun sens ».

E' male che il Couchoud non si sia preso la briga di controllare la restituzione harnackiana sul testo di Tertulliano. Harnack restituisce: ἡμεῖς ἤδη ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὸν Χριστὸν κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης τοῦ κυρίου εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνευμάτων. Ma Tertulliano non autorizza affatto questa restituzione. Se ne giudichi: « dicit ergo nos iam aperta facie-utique cordis, quod velatum est in Judaeis-contemplantes Christum eadem imagine trasfigurari a gloria, *qua scilicet et Moyses transfigurabatur a gloria domini*, in gloriam. Ita corporolem Moysei inluminationem de congressu domini et corporale velamen de infirmitate populi proponens et spiritalem revelationem et spiritalem claritatem in Christo superducens, – tamquam a domino, inquit, spirituum – totum ordinem Moysei figuram ignorati apud Iudaeos, agniti vero apud nos Christi fuisse testatur ».

Donde si vede che a parte il plurale di spirito, che data l'andatura del c. III. è perfettamente comprensibile al singolare, la correzione deformante è nel testo del v. Harnack, che intravede nell'*apostolicon* un *gloria domini* che è, puramente, dell'inciso tertullianeo.

Gli esempi si potrebbero moltiplicare.

Perchè tutta la restituzione del canone marcionita è satura di preconcetti, di quei medesimi preconcetti onde erano imbevute quelle conferenze sull'*Essenza del Cristianesimo*, impugnate dal Loisy in un libretto memorando.

e. b.

Il tramonto del Rinascimento. — Le osservazioni e i dubbi formulati, a proposito di *Riforma ed Umanesimo*, da Celestino Spada nel fascicolo scorso di « Ricerche Religiose », trovano una risposta, leggermente monocorde e prolissa, ma forte e precisa, in un libro di Nicola Berdiaeff recentemente divulgato in fancese: *Un noveau moyen âge* (Paris, Plon. « *Le roseau d'or* », 13). Il libro porta questo sottotitolo:

« réflexions sur les destinés de la Russie et de l'Europe ». In realtà la Russia entra a pena di straforo e come esemplificazione paradossale in questa carica fondo contro il pervertimento spirituale in cui il programma individualista della modernità ha gettato lo spirito. La tesi del Berdiaeff, non originale, non da lui solo patrocinata è tutta nella enunciazione di questa pagina (69): « il rinascimento ha avuto il suo inizio nella affermazione della individualità creatrice dell'uomo. E ha oggi il suo termine nella negazione dell' individualità creatrice dell'uomo. L'uomo senza Dio finisce di essere uomo. Ecco il valore religioso della dialettica interna della storia moderna, storia della grandezza e della decadenza delle illusioni umanistiche... L'elaborazione della religione umanistica, della definitiva divinizzazione dell'uomo e dell'umano, rappresenta propriamente il prodromo del tramonto dell'umanismo, il suo autorinnegamento, l'esaurimento delle sue capacità creatrici. L'efflorescenza dell'*umano* era possibile ad un patto: che l'uomo nutrisse, nel più profondo di sè, la consapevolezza di principi più alti di lui; nella misura in cui non si fosse distaccato dalle radici divine. Durante il rinascimento l'uomo possedeva ancora simile consapevolezza. Oggi non la possiede più. L'uomo così ha perduto le proprie forze e i propri limiti: è disarmato di fronte alla malignità infinita del mondo caotico ». Del suo asserto, il Berdiaeff dà prove e conferme: non tutte coerenti, non tutte perfettamente in armonia fra loro. L'esposizione è, a volte, pesante: aggravata da frequenti e uniformi ripetizioni. La tesi è ad ogni modo buona: la potremmo ormai quasi dire un luogo comune.

e. b.

Un gesuita alla rovescia. — Poichè ci ciamo proposti di rintuzzare alla buona, ad ogni occasone, gli strali affilati ai nostri danni dai reverendissimi padri della Compagnia; di riscattare, così, i lunghi e infruttiferi anni della nostra paziente docilità; non v'è ragione che non raccogliamo e ritorciamo le melense accuse di quei cotali, che senza portare o avendo smesso la insegne della veneranda compagnia, sogliono' ancora ragionare col medesimo cervello e giudicare con gli identici canoni. E' di costoro quel G. P. di « Bilychnis », che nell'ultimo fascicolo del periodico edito dalla Facoltà (!!) della Scuola teologica (!!!) battista di Roma, a p. 121, a proposito dell'articolo di Murri sulla scomunica da cui siamo stati colpiti, – articolo tutto improntato al riconoscimento della nostra piena coerenza – trova conforme alla sua figura spirituale, lasciare andare un inciso pieno di malevoli sottintesi sulle alternative delle nostre burrascose vicende ecclesiastiche. Noi non sappiamo precisamente che cosa autorizzi il Signor G. P. – al secolo Giovanni Pioli – a immaginare che la nostra longanime generosità, quella stessa che gli ha permesso più di una volta in passato di sbizzarrirsi

alle nostre spalle, non debba mai avere un termine. Sopraggiungendo il quale, noi potremmo evocare il profilo ultrafarisaico del Pioli, prefetto del seminario dove noi stessi eravamo educati, torturatore di giovani, con gli scrupoli della sua psicologia deformata; del Pioli, espressione completa e magistrale dello spirito casuistico, che veniva propinato attraverso i trattati di morale, nel cui tirocinio egli era insuperabile. Il Pioli ha smesso l'insegna del suo sacerdozio: la sua mentalità gesuitica non ne è cambiata. Perchè non ci vuol meno di un gesuita, nel più squisito e completo senso della parola, per rimproverare a me – e il Pioli avrebbe dovuto estendere il suo rimprovero a tre altri colleghi, che si trovavano nelle stesse mie condizioni – un giuramento che, come io ho potuto, senza essere smentito, proclamare pubblicamente, fu emesso solo dopo aver avuto l'assicurazione ufficiale che noi non giuravamo altro, se non di sottopore gli interessi della cultura teorica ai trionfi dell'edificazione religiosa.

Ineffabile Pioli! Con tutto il suo barbone ieratico, egli è rimasto tal quale, il prefetto torquemadesco che, trent'anni fa, puniva, nel seminario romano, i poveri ragazzi commessi alla sua tutela, se non si genuflettevano secondo lo stile della sua pietà da scuola di ginnastica! E, come allora, egli desta in noi un' infinita compassione!

e. b.

Ecce, adsumus! — Il 23 dello scorso gennaio, nella Chiesa dei SS. Martiri, in Torino, il Rev. Padre Oldrà della Compagnia di Gesù ha tenuto una predica su *La pena di morte agli eretici*. I giornali cittadini ne avevano dato in precedenza l'annunzio; lo stesso Arcivescovo di Torino, preavvertito, aveva creduto opportuno non intervenire e dar libero corso all'oratoria del p. gesuita. Riteniamo quindi che il fatto rivesta un sufficiente carattere di ufficiosità perchè possa interessare, come fonte storica diretta, quanti seguano più da vicino le manifestazioni del pensiero e dell'attività del cattolicismo contemporaneo.

Siamo in grado di riferire testualmente, di su un riassunto ufficioso che abbiamo sotto gli occhi, alcune delle argomentazioni principali della non comune predica gesuitica.

« Dopo aver accennato ai tribunali della Inquisizione per i delitti contro la fede, l'oratore afferma: non si deve assolutamente sottilizzare nè distinguere fra questione di diritto e di fatto. E' doveroso e indiscutibile da parte della chiesa che, dopo esaurita la sua pazienza, dopo colpito il reo con l'ammenda, con la confisca dei beni, col bando ecc., essa proceda senza esitazione all'ultimo atto dei suoi obblighi verso la società stessa.

Dopo varie considerazioni sul potere dello Stato e quello della Chiesa, l'or. si chiede: vorrà forse qualcuno richiamarsi al detto del Cristo: – Nessuno viene a me se non è chiamato dal Padre mio? – Si vorrà forse obbiettare da qualche anima tiepida: perchè coartare la coscienza di chi crede altrimenti? Ma, signori, la Chiesa non coarta,

la Chiesa non offende, la Chiesa si difende, la Chiesa cerca sopratutto di persuadere e per questo essa ritiene primo suo compito la predicazione.

Dovere della Chiesa è di persuadere per far conseguire la verità, per far raggiungere ai suoi soggetti il fine della felicità eterna. Non bisogna poi dimenticare che, per il solo fatto di avere ricevuto il battesimo, gli uomini sono tenuti alla sudditanza verso la Chiesa. Quindi come sudditi, quando essi non desistano di spandere l'eresia, quando per tale nefanda predicazione la Chiesa ha esauriti tutti i limiti della sopportazione, prima che il morbo si propaghi nella società, è suo dovere di far cessare ogni centro di pestifera infezione.

Ciò premesso, l'or. ne deduce che, essendo oggi il Cattolicismo l'unica religione riconosciuta dallo Stato italiano, contro gli eventuali perturbatori della fede lo Stato può essere più severo di quanto non lo vorrebbe essere la Chiesa. Infatti è dovere dello Stato di mantenere l'ordine pubblico contro ogni perturbatore degli interessi materiali e morali dei suoi soggetti. In questo però, in quanto cioè concerne il turbamento delle coscienze e per la difesa del patrimonio della fede, che è la base del patrimonio dei beni materiali, lo Stato ha bisogno di chi lo illumini. Di qui nasce per lo Stato la necessità di un tribunale competente, di un tribunale *ad hoc*, ossia ecclesiastico, che giudichi il reo per poi consegnarlo al potere civile che dovrà colpirlo, anche spingendosi all'estrema pena.

Sul finire della sua conferenza l'oratore esclama: Ricordatevi, o signori, che gli eretici furono quanto di più maledetto ebbe a scagliarsi in tutti i tempi contro la fede cattolica, gente malvagia, immorale e sozza, piena di mali e di vergogne, antipatriottica e antisociale. Ricordatevi le eresie dei Catari che si dissero i puri appunto perchè furono una sola macchia, ricordate le eresie dei Valdesi, degli Albigesi, degli Anglicani, dei Luterani, ecc., di tutta questa gente avida di sangue cristiano, vandalica, che bruciò le nostre chiese, violando le nostre donne, offese e torturò i nostri sacerdoti, versando più sangue innocente che tutti i tribunali della Chiesa in tutti i tempi».

Pochissime considerazioni.

Primo. — E' stato ripetuto sino alla sazietà, in questo ultimo trentennio, da ogni parte, che i roghi dell'*Inquisizione*, fenomeno esclusivamente contingente, andavano giustificati con i tempi, con l'ambiente, con il potere temporale ecc. ecc. I tempi, l'ambiente, il potere temporale, tutto è cambiato; ma lo spirito che animava le vecchie *Inquisizioni* par persistere immutato. Il p. Oldrà dà di frego a tutta l'apologia cattolica da un secolo a questa parte.

Secondo. — Non diversamente dal p. Oldrà, aveva sancito la pace di Augusta del 1555, bandendo nel mondo riformato il principio, *cuius regio, illius et religio*. La Compagnia di Gesù, sorta per difendere il patrimonio cattolico dagli assalti della Riforma, ha dunque completamente protestantizzato la Chiesa e va suonando gli ultimi rintocchi funebri sul sepolcro dell'unità cristiana lacerata.

Terzo. — Il p. Oldrà tenne l'anno passato alcune prediche, nella medesima Chiesa, contro determinate correnti del pensiero religioso contemporaneo. La conferenza recente è un codicillo a quelle prediche? Non c'era bisogno di farci sapere con tale chiarezza, *cuius spiritus estis*!

RASSEGNA DI RIVISTE

Antonianum. fasc. 3. — *Doctrina et cultus Christi regis in ordine F. M.* (p. Chr. Urrutibehety). La dottrina del primato di Cristo è stata sempre propugnata dall'ordine, sin da S. Bonaventura e da Matteo d'Acquasparta che sostenne aver Cristo il primato « non tantum quod Deus immo secundum quod homo ». Esplicitamente afferma questa dottrina S. Bernardino da Siena. — *Doctrina S. Bonaventurae de inspiratione et inerrantia S. Scripturae* (p. Cresc. v. d. Borne). Asserisce il santo che gli scrittori sacri, che rispetto a Dio sono nella relazione « exsequentis ad imperantem », quando scrivono sono ispirati e diretti dallo Spirito Santo, che si aggiunge alle loro particolari prerogative carismatiche. La inerranza dei testi sacri è fuori dubbio, anche nei casi come quello del Viaggio di San Paolo (Rom. XV. 28). — *De vita et operibus Petri Galatini* (p. A. Kleinhaus ; cont. e fine) Elenco delle sue opere e cenno del loro contenuto.

Stessa rivista, fasc. 4. — *Deux inscriptions de Capharnaüm* (p. G. Orfali). Una, greca, e l'altra in ebraico con alcune particolarità aramaiche e galilee. — *De vita et operibus Benedicti d'Acquisto, philosophi...* (p. Jac. Jovine). Visse 1790–1867, fu abate di Monreale. – *De facultate eringedae viae crucis in iure novo* (p. B. Kurtscheid). – *De duobus novis codicibus fr. Servasancti de Faventia* (p. L. Oliger). I codd. sono del sec. XIV e contengono la Summa de Penitentia ed i Sermones communes de sanctis, già dati a S. Bonaventura. — *De martyrio Graeci David, occisi Alepi die 29 julii* 1660 (p. L. Lemmens). In un ms. della Vittorio Emanuele di Roma.

Philologus (Zeitschrift für das klassische Altertum und sein Nachleben) B. LXXXII. H. 3 1927. W. Ruppel. *Politeuma.* Bedeutungsgeschichte eines staatsrecthlichen Terminus I. (Di su le testimonianze letterarie ed epigrafiche : le prime, dalla metà del quarto secolo, Isocr. Areop. VII 7 8, attraverso Polibio, ad Epitteto, con sensibile varietà di significati ; le seconde, dal decreto di Alessandro sul richiamo degli esiliati di Chio alle iscrizioni di Sidone del II secolo. Rassegna non priva di riflessi per la piena comprensione di Fil. III. 20 e della *Lettera a Diogneto.* 5. — W. Eusslin. *Die Demokratie u. Rom.* — O. Glöckner. *Die Gottes und Weltanschauung des Celsus.* E' il medesimo editore del-

l' ἀληθὴς λόγος nella raccolta dei « Kleine Texte » che studia il pensiero di Celso: compiutamente, pedissequamente platonico. — Miscellen. 5. Minucius Felix und Tertullian. Avendo G. Meyer in uno dei precedenti fascicoli del periodico controbattuto gli argomenti accampati, ancora una volta, in favore della priorità dell' Ottavio, nella « Philologische Wochenschrift » del 1924, Alfred Gudeman replica insistendo sulla medesima tesi, ribadita pure nella « Phil. Woch. » del 1926 (1067–1071). Il G. fa appello a Min. Fel. XVIII. 5, che giudica di poco posteriore al 165 e anteriore al 168; e al confronto di Min. XXI. 4 e *nat.* II 12 e *apol.* X. 7., che implica una dipendenza e un grosso abbaglio di Tertulliano. Il Gudeman fa principalmente a fidanza col fatto che « a Tertullinano è l'uso di dominus–deus altrettanto familiare, quanto è inconsueto ancora per Minucio Felice: che anzi il secondo si ribella, recisamente, ad ogni designazione di Dio con altro nome che questo: XVIII 10. Onde è da escludersi che Tertulliano sia stato sotto gli occhi di Minucio ».

Revue d'histoire et de philosophie religieuses. fasc. 2. — *Essai sur la notion de l'objet religieux* (Ch. Hauter). Ricerca filosofica affine ma non uguale a quella dell'Otto: che cosa è il *sacro*, e come erroneamente lo si confonda col *tabu*. Teoria degli oggetti « eccitatori » della religiosità ed esame dei loro rapporti con l'ambiente, e del modo con cui la religione si svolge; teoria della « esperienza dei limiti assoluti della possibilità dell'azione umana » (« dipendenza assoluta » dello Schleiermacher). Concetto di divinità e concetto di destino. Rapporto tra la religione, l'ascetismo ed il monachismo rispetto alla « unità dell'oggetto religioso ». — *Les origines de la communauté juive à l'époque perse* (G. Hoelscher). Esame della trasformazione del regno di Giuda in un organismo nettamente clericale sotto il duplice influsso del separatismo nazionale e della tendenza gerarchica religiosa, ambedue rappresentati dall'elemento sacerdotale. — *L'épitaphe d'Akhiram père d'Ethbahal roi de Byblos* (Ch. Bruston). Epigrafe predavidica in cananeo trovata a Byblos dal Montet. — *Studio critico*: su due commentari del 4° Evangelo (Lagrange, Bauer).

Stessa rivista, fasc. 3. — *Les idées religieiuses d'Oberlin* (H. Strohl). Il noto pastore e padagogo alsaziano (1740–1826) desume la pietà cristocentrica dall'influsso dei Fratelli Moravi; vi si aggiunge l' influenza del deismo contemporaneo: l' intervento divino nella creazione è un fenomeno permanente, è possibile il sinergismo tra l'uomo e Dio. — *Essai sur la notion de l'objet religieux* (Ch. Hauter; cont. e fine). Esame dei rapporti tra l'oggetto eccitatore dell'emozione religiosa con l'uomo ed analisi del modo come lo influenza (ha carattere dinamico, più che empirico); come la divinità possa identificarsi con esso. Religione e fatalismo; dualismo religioso e filosofico.

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche (1926, 3-4). *Freiheit* (M. Müller). Ueber Autonomie und Gnade von Paulus bis Clemens von Alexandrien. Premesse teoriche ad una ricerca storica sulla libertà. Concezione stoica della libertà. Concezione paolina (troppa importanza assegnata a II Cor. III 17, dove «libertà» vale unicamente affrancamento dal «velo» che fascia i cuori degli israeliti nella lettura della legge). Quarto vangelo. Padri subapostolici. Apologisti. Marcione. Clemente. Ireneo. Buon saggio di storia delle dottrine antropologiche nei primi due secoli cristiani. – *Bemerkungen zur mandäischen Literatur* (E. Peterson). Sempre e proposito della traduzione del *Tesoro*, per cura di M. Lidzbarski. – Miscellen: 1. *Das leszte Abendmahl und der Sederabend*; 2. *Zur Erklärung der Gottesnamen bei Irenäus* (H. Marmorstein). – *Julius Cassianus und die Clemenshomilie* (H. Windisch). Contro l'ipotesi emessa dal Rendel Harris nel medesimo periodico (1924, 193-200) che l'encratita Giulio Cassiano sia l'autore della così detta *secunda Clementis*, che questa anzi sia il περὶ ἐγκρατείας ricordata da Clemente alessandrino. Argomenti convincenti. – *Zur Vorgeschichte der Kirchenglocke* (G. Stuhlfauth). «Noi abbiamo nel capo ottavo del Protovangelo di Giacomo la più antica notizia conservataci del modo in cui le comunità cristiane dell'Egitto erano chiamate a raccolta: alla metà del secondo secolo o nella sua seconda metà il modo consisteva nella tuba, la quale serviva ancora come nezzo di richiamo ancora nel quarto e nel sesto secolo... Vi abbiamo anche la prova della esistenza dell'ordine dei *praecones*». Tesi soggetta a cauzione. – *Zu Augustins Konfessionen*. Doppeltes Kledon in der tolle-lege-Szene (J. Balogh). Erudita illustrazione del duplice *omen* presente nelle *Confessioni*: VIII. 5. – *Cyprian de opere et elemosynis* (L. Wohleb). Vorrebbe riportarlo ad una data anteriore alla persecuzione deciana. – *Zum Lebensgange des Origenes und des Heraklas* (H. Koch). Dilucidazione di Eus. H. E. VI. 3. 1-3 e VI. 19, 12-14. – *Zur Quelle von Mt. VIII* 19 (S. Luria). Il passo doveva far parte di una più ampia invettiva contro i ricchi di cui si tenta di ricostruire il testo. – *Noch einmal Mt. VIII*, 22, *Lc.* 12.60, *sowie Ioh. XX*, 17 (F. Perles). – *Der erste Petrusbrief und Silvanus*. Mit einem Nachwort in eigener Sache (L. Radermacher). Analisi stilistica di questo λόγος προτρεπτικός. Silvano ha steso la lettera, lasciandovi tracce che mostrano come l'arte dello scrivere rappresentava la sua vocazione. – *Zur Liste der neutestamentlichen Handschriften* (E. v. Dobschütz). Già segnalato nel Bollettino del N. T. – *Das Abdecken des Daches Mc. II.* 4 *Lc. V.* 19 (S. Krauss). – *War Paulus Witwer?* (J. Jeremias). Che Paolo fosse vedovo non è escluso da I. Cor. IX. 5: potrebbe essere postulato dalla dottrina rabbinica del dovere del matrimonio. – *Zur Frage des Seelenliedes* (O. Michel). Parallelismi giudaici al noto canto degli Atti di Tommaso.

ERNESTO BUONAIUTI — *Direttore responsabile*

Stab. Tip. Leonardo da Vinci — Via Casalmonferrato, 33-35 - Roma (40)